المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق وتعليق
محمد المعتصم بالله البغدادي

دار الكتاب العربي

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

"مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق و تعليق
محمد المعتصم بالله البغدادي

المجلد الثاني

الناشر
دار الكتاب العربي

الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار الكتاب العربي

فردان - بناية بنك بيبلوس - الطابق الثامن تلفون: ٨٠٠٨٣٢/٨٠٠٨١١/٨٠٥٤٧٨

تيليفاكس ٨٦١١٧٨ تلكس: L.E.40139 كتاب برقيا: الكتاب ص. ب: ٥٧٦٩ - ١١ بيروت - لبنان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الباب الأول في تجوهر الأجسام: وفيه ثمانية عشر فصلاً

الفصل الأول في حدِّ الجسم

المْشهور في حَدِّ الجسم أنه الطويل العريض العميق(1). وأْما نَحْن فقد

(1) الجسم عند ابن سينا في «رسالة الحدود» اسم مشترك يقال على معانٍ: فيقال جسم لكل كمّ متصل محدود ممسوح فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، ويقال جسم لصورة ما يمكن أن يفرض فيه أبعاد كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً (في الأصل عميقاً) ذات صدور متعينة، ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولي وصورة، (المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ٢٤٨).
وكذلك هو عند الغزالي في «معيار العلم» مع بعض الفروق والشروح (ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠) ومقاصد الفلاسفة ص ١٤٤. وفي «تعريفات» الجرجاني: «الجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة. وقيل: الجسم هو المركّب المؤلف من الجوهر (ص ١٠٣). =

فرَّقْنا في أول باب الكم بين هذه الأمور وبين الجسمية وبيَّنا أن الجسم قد ينفكُّ في الوجود الخارجي عن الخط وأما السطح فإنه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولكنه ينفك عنه في الوجود الذهني وأما الجسم فإنه وإن كان لا ينفك عنه في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني إلا أنه مغاير للصورة الجسمية بدليل أن الشمعة إذا شكلتها بالأشكال المختلفة فإن الجسمية الواحدة محفوظة والمقادير مختلفة فثبت بهذا أنه ليس كون لجسْم جسماً باعتبار هذه الأمور فلا يمكن تحديدُه بها.

واحتج أصحاب هذا الرَّسْم على صحته بأن قالوا: لا شك أن الجسم لا يخلو عن صحة فرض هذه الأبعاد فيه فهذه الخطوط المفترضة إما أن تكون مفروضة في اتِّصال الجسم أو لم تكن مفروضة فيه بل في غيره هيولي كان أوْ غيره فلا بدّ وأن يكون الاتصال حاصلاً عند ذلك الفرض ولا شك أن ذلك الاتصال كان موجوداً قبل ذلك الفرض لأن صحة الفرض إذا كانت موقوفة على ذلك الاتصال استحال أن يكون الاتصال موقوفاً على وجود الفرْض

= وبين الإيجي في «المواقف» المذاهب المختلفة في حدّ الجسم فقال: «يطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين: وعرِّف بأنه: جوهر يمكن أن يُفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة... وثانيهما يسمى جسماً تعليمياً ـ أي رياضياً ـ وعرفوه بأنه: كمٌّ قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة».

وأما المتكلمون فقد قال جمهورهم: الجسم هو مجموع الجزأين وعند القاضي: «كل واحد من الجزأين لأنه الذي قام به التأليف...».

وقالت المعتزلة: هو الطويل العريض العميق. قال الحكماء هذا الحد فاسد لأن الجسم ليس جسماً بما فيه من الأبعاد بالفعل... (المواقف ص ١٨٢ ـ ١٨٥). وقد ردّ الأشعري هذا التعريف للجسم. أنظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٣١٥).

كما تعرض أبو البقاء للتعريفات المختلفة في الجسم فقال:

«اختلف الناس في تحديد الجسم ومعناه فقيل: الجسم هو القائم بنفسه ورُدّ بالجوهر الفرد وبالباري تعالى... وقيل: الجسم هو الموجود، ورُدَّ بالجوهر الفرد وبالعرض... والنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في أن لفظ الجسم في اللغة هل يطلق على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة؟ أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث؟... (٢/١٥٧ ـ ١٦١).

وقد عاد الرازي وتعرّض لمسألة حد الجسم في «المطالب العالية» بالتفصيل، ورأى أن البحث في هذين التعريفين (أي تعريف الفلاسفة والمعتزلة) مُفرَّع على أن الجسم هل هو مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ؟...» (٦/٩ ـ ١٣).

لاستحالة الدَّوْر وإذا ثبت أن الاتصالات كانت موجودة قبل الفرض فلا شك أن تلك الاتصالات إنما تكون موجودة إذا كانت ممتدة في الجهات فإذاً الجسم لا يخلو عن هذه الامتدادات.

فنقول ما المعنى لقولكم أن تلك الاتصالات كانت موجودة إن عنيتم به أن الاتصال الذي تفرض فيه الخطوط المتقاطعة موجود فذلك صحيح لكنه هو الصورة الجسمية وذلك لا نزاع فيه وإن عنيتم به أن هناك جهات متباينة مختلفة تفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الأمر كذلك لوجهين.

أما أولاً: فلأنه ليس يجب أن يكون عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة بالفرض وإلا لكانت الجهات غير متناهية بالفعل كما أن الخطوط التي يمكن فرضها فيه غير متناهية.

وأما ثانياً: فهو أن الجهة عبارة عن منتهى الإشارة على ما عرفت، وتلك الجهة إنما تصير تلك الجهة بالفعل عند حصول ذلك الخط بالفعل ولولاه لما كان لتلك الجهة من حيث أنها تلك الجهة حصول بالفعل. فحق[1] أنه وجد قبل الفرض الإتصال الذي عَرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهة أو في هذه الجهة وليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهة لأن قبل الفرض ما كانت هذه الجهة هذه الجهة بالفعل بل بالقوة كما أنه إذا حدث خطٌّ في سَطْح فإنه لم يكن هذا الخط موجوداً قبل حدوث هذا الخط وإن كان الإتصال الذي وجد فيه الآن هذا الخط كان موجوداً قبل هذا الخط.

وبالجملة فهذا الاشكال إنما جاء لأنه ربما يشتبه الفَرْق بين قولنا كان الاتصال الذي وجد الآن في هذه الجهة[2] وبين قولنا كان اتصالاً في هذه الجهة والفرق بينهما كالفرق بين قولنا كان الانسان الذي هو الآن أبيض قبل كونه أبيض وبين قولنا كان الإنسان أبيض قبل أن صار أبيض فإن الأول صادق والثاني كاذب.

---

(١) في نسخة: بحقّ.
(٢) في نسخة: «هذا الخط» في كلا الموضعين.

وبالجملة فلو كانت الاتصالات الخطية التي يمكن فرضها في الجسم حاصلة متميزاً بعضها عن البعض قبل الفرض لزم أن يكون في الجسم أجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مُحال. فثبت أن هذه الاتصالات البعدية موجودة في الجسم بالقوة فقط.

فإن قيل: الإتصالات البُعْدية إذاكانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات أيضاً تكون موجودة فيه بالقوة فإذا الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وما بالقوة فليس بموجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل بالفعل وهذا خُلْف.

فنقول الاتصالات الخطية موجودة بالقوة وأما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك ليس بموجود بالقوة بل هو موجود بالفعل.

وإذا ثبت ضعف الرَّسم المشهور فلنذكر الرَّسْم الصحيح وهو أن «الجسم هو الذي يُمكن أن تفرضَ فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزَّوايا القوائم فإن الجسم.وإن كان يخلو عن هذه الابعاد الثلاثة لكنه لا يخلو عن إمكان هذه الابعاد. قال الشيخ[1]: وهذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة بالفعل لا على الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلاً بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المُصْمَتة. فإنا لو حملنا هذا الإمكان على الإمكان المقارن للعدم لكان الطعن متوجهاً عليه عن كثير بأن يقال إنك لما جعلت هذا الإمكان جُزء حدِّ الجسم أو جُزء رَسْمه فالجسم الذي يفرض فيه بعض هذه الأبعاد الثلاثة أو جملتها بالفعل قد بطل جزء حده أو رسمه لأن القوة لا تبقى مع الفعل فقد بَطل أن يكون جسماً.

فإن قيل: هذا الرَّسم غير صحيح من وُجوه ثلاثة.

الأول: وهو أن الهيولي الأولي يَصدق عليها أنه يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة الصورة الجسمية وصحة فرض الأبعاد الثلاثة فيها بواسطة

(١) الشيخ: أي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا الفيلسوف وقد تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

الصورة الجسمية أخص من صحة فرض الأبعاد الثلاثة فيها مطلقاً ومتى صدق الأخص صدق الأعم فالهيولي تصدق عليها صحة فرض الأبعاد الثلاثة فيها فما جعلتموه رسماً للجسم يدخل فيه الهيولي.

الثاني: وهو أن الوهم يصح فرض الأبعاد الثلاثة فيه ولذلك تسمى الأبعاد التّخْييلية جِسماً تعليمياً مع أن الوهم ليس بجسم.

الثالث: وهو أن الإمكان والقابلية كما سَبق أوصاف لا ثبوت لها في الخارج. والتعريف بالأُمور العدمية وإن جاز فإنما يجوز للأمور البسيطة لأنها لما لم تكن مركبة فحينئذ يحتاج بالضرورة إلى تعريفها باللوازم وأما الجسم فهو من الماهيات المركبة لوجهين.

أما أولاً: فلأنه مندرج تحت الجوهر وهو جِنْس في المشهور فيكون الجسم مُرَكباً من الجنس والفصل.

وأما ثانياً: فلأنه مؤلف من الهيولي والصورة وإذاكان كذلك كان تعريف الجسم بذاتياته أولى من تعريفه بما ذكرتموه.

والجواب أما الشك الأول فقد أُجيب عنه بأن الهيولي ليس فيها بالحقيقة قبول هذه الأبعاد بل فيها قبول الجسمية ثم إن بعد حصول الجسمية يحصل قبول الأبعاد فقبول الأبعاد بالحقيقة للجسم لا للهيولي. وأيضاً فإن المعلم الأول[1] حَدَّ المتصل بأنه الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حدٍّ مشترك ورسَمَه بأنه القابل لانقسامات غير متناهية وحد الرَّطِب بأنه القابل للأشكال بسهولة. ثم إن أحداً لم ينقض هذه الحدود بالهيولي قائلاً بأن الذي يمكن فرض الأجزاء فيه هو الهيولي وأن الذي يقبل الانقسامات هو الهيولي وإن الذي يقبل الأشكال هو الهيولي فإذا لم يذكر هذا النقض على هذه التعريفات فكذلك على الحدِّ الذي ذكرناه.

ولقائل أن يقول: الجِسْم عبارة عن مَجْموع الهَيُولي والصُّورة ولا يجوز

(١) المعلم الأول: هو أرسطوطاليس الفيلسوف اليوناني الشهير وقد سبقت ترجمته في المجلد الأول.

أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد لأن حقيقة الهيولي الجزء الذي به يتحقق الإمكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يتحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل أن تكون قابلة أو جزءاً من القابل من حيث هو قابل فإذاً القابل للأبعاد الثلاثة هو الهيولي. غاية ما في الباب أن يقال إن قابلية الهيولي للأبعاد تتوقف على قابليتها للصورة الجسمية أولاً.

ولكنا نقول فرق بين اعتبار الهيولي بشرط أن تكون فيها جسمية وبين مجموع الهُيولي والجسْمية فإن الهيولي بشرط أن تكون معها جسمية هي هيولي وأما مجموع الهيولي والجسمية فهو الجسم القابل للأبعاد وليس الأبعاد هو مجموع الهيولي والصورة لما بيَّنا أنه لا مدخل للجسمية في القابلية بل القابل هو الهيولي بشرط حصول الجسمية فيها. وإذا كان القابل القريب للأبعاد ليس هو الجسم بل الهيولي بشَرْط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس متناولاً للجسم أصلاً بل للهيولي بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها. فإن زَعم زاعم أن الصورة ليست شرطاً لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل للمقادير(١) وهو مجموع المادة مع الصورة الجسمية كان مخالفاً للإجماع المنعقد بين الحكماء من أن الصورة ليست مبدأ للقبول والإمكان بل هي مبدأ للحُصُول والفِعْل وأيضاً فلأنه لا يعقل من الهيولي إلا أنه جوهر قابل فإن جعلنا الصورة كذلك لَزم أن لا يتميَّز الهيولي عن الصورة. وأما الذي قالوه ثانياً: من أن مِثْل هذا النقض متوجه على حد المتصل وحد الرطب فيقال لهم إن امكن أن يبين وجه في دفع هذا النقض عن تلك الحدود فقد اندفع الشك وإلا كانت تلك الحدود أيضاً فاسدة وأي حامل يحملنا على تصحيح الحدود الفاسدة وأما نحن فلسنا من القائلين بتركُّب الجسم من الهيولي والصورة فلا يلْزمنا هذا الإشكال.

وأما الجواب عن الشك الثاني: فهو أنا إنماأردنا بقولنا ما يصح فرض الابعاد الثلاثة فيه ما يكون كذلك في الوجود الخارجي فإنا إذا قلنا الرطب ما يكون قابلاً للاشكال بسهولة لم يفهم منه إلا ما يكون قابلاً لها في وجوده

---

(١) في نسخة: أي القابل للمقادير.

الخارجي فكذلك هاهنا.

وأما الجواب عن الشك الثالث: فهو أن نقول لا شك أن الجسم مركب من الجنس والفصل باعتبار ومن المادة والصورة باعتبار آخر ولكنا لما لم نشعر بحقائق تلك المقوِّمات لا جَرم عرَّفنا الجسم بآثاره ولوازمه. كما أنا لما لم نشعر بماهية المتصل وماهية الرطب[1] عرَّفناهما بلوازمهما من إمكان فرض الأجزاء المشتركة على حدٍّ واحد فيه ومن قبول الاشكال بسهولة فكذلك هاهنا. وأما نحن فنقول: قد بيَّنا أن الجوهر ليس مقولاً على ما تحته قول الجنس فلا يجب أن يكون الجسم مركباً من الجنس والفصل وأيضاً لم تدل دلالة على تركبه من المادة والصورة فإذاً الجسم جوهر بسيط فلا يمكن تعريفه إلا بلوازمه وآثاره. هذا ما نقوله في هذا الباب.

الفصل الثاني
في تفصيل المذاهب في احتمال الأجسام للانقسام

إن الأجسام المركبة من أجسام مختلفة الطبائع لا شك أنها ذوات أجزاء متناهية وأما الأجسام البسيطة مثل الماء الواحد فلا شك أنها قابلة للتجزئة.

فنقول إما أن تكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل أو غير حاصلة بالفعل وكلا القسمين إما أن يكون متناهياً أو غير متناه فحصل من هذا التقسيم أقسام أربعة.

الأول: أن يكون في الجسم أجزاء متناهية بالفِعْل.

الثاني: أن يكون فيه أجزاء غير متناهية بالفعل.

الثالث: أن لا تكون الأجزاء حاصلة فيه بالفعل بل بالقُوَّة وتكون متناهية.

الرابع: أن تكون فيه أجزاء بالقوة غير متناهية.

فالأول: مذهب جُمْهور المتكلمين وهم زَعموا أن كل واحد من تلك الأجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعاً لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف ولا فرضاً لأنه تلزم من ذلك الفرض

(١) في نسخة: الرطوبة.

مُحالات. وأما الثاني: فهو مـذهب النَّظام[1] ومن الأوائـل انكسافـرا طيـس[2]. وأما الثالث: فهو مذهب اختاره محمد الشهرستاني[3]، ويُحكى قـريباً منـه عن

---

(١) النظّام: هو إبراهيم بن سيار النظّام، اختلف في سنة ميلاده وسنة وفـاته، وكـان قد عـاشر في زمـان شبابـه ـ فيما يُـرْوى ـ قـومـاً من السمنيـة والمـلاحـدة من الفـلاسفـة، وقـد ردّ عليه أكثر شيوخ المعتزلـة لأبي الهذيـل والجبائي والإسكـافي. . . تربى بـالبصرة ورحـل إلى بغـداد ودرس على أبي الهـزيـل العـلاف، من آثـاره النكت والتـوحيـد والعـالم. وردُّ على الثنوية!. . . من آرائه: إنكار الجزء الذي لا يتجـزأ، وتعريف الجسم بـأنه الـطويل العـريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء. وهو القائل بالكمون والمـداخلة، وأن الروح جسم لـطيف مداخـل لهذا الجسم الكثيف أنـظر في ترجمته وآرائه:

الحيوان للجاحظ ٣٤٣/٩ ـ ٣٤٥، الفهرست ٢٠٥ ـ ٢٠٦، مروج الذهب ٣٧٢/٣، تاريـخ بغـداد ٩٧/٦ ـ ٩٨، لسان الميـزان لابن حجر ٦٧/١، النجـوم الـزاهـرة لابن تغـري بـردي ٢٣٤/٢، الأعلام للزركلي ٣٦/١، إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد عبـد الهادي أبـو ريدة (القـاهرة ١٩٤٦)، تـاريخ التـراث العـربي ٤٠٠/٢ ـ ٤٠١، الأعـلام ١٣٦/١، معجم المؤلفين ٣٧/١، مـذاهب الإسـلاميين لبـدوي ١٩٨/١ ـ ٢٧٩، في علم الكـلام للدكتور أحمـد صبحي ٢١٧/١ ـ ٢٥٢، الملل والنحل للشهـرستاني طبعـة الكيلاني ٥٣/١ وطبعة بدران ٥٦/١، خطط المقريـزي ٣٤٦/٢، والفرق بين الفـرق ـ بتحقيق محمد محيي الـدين عبد الحميـد ص ١٣١ وطبعة دار الأفـاق ص ١١٣، والملل والنحل للبغـدادي ص ٩١، والتنبيـه للـمـلطي ٤٣ ـ ٤٤، المنيـة والأمـل للمـرتضى ص ١٥٢، بـاب ذكـر المعتـزلة ص ٢٨، فـرق وطبقات المعتـزلة لعبـد الجبار ص ٥٩، التعبيـر ص ٧١، لوامـع الأنوار للـسفاريني ٧٧/١ والمواقف للإيجي ص ٤١٦ ومقالات الإسلاميين للأشعري (ريتـر) ص ٦١ و ٦٠٤ والمعتـزلة لـزهـدي جـار الله ص ١٢٠ ونشأة الفكـر الفلسفي في الاسـلام للدكتور النشار ٤٨٤/١ ـ ٥٠٣.

(٢) أنكسافراطيـس: هـو كزينـوقراطيس أو اكسـانوقـراطيس، فيلسوف يـوناني (٤٠٠ ـ ٣١٤ ق.م) تلميـذ أفلاطـون وصديقـه صحبه إلى صقلية وتولي قيـادة الأكاديميـة سنة ٣٣٩ق.م). خلفاً لأسبوزيبوس وبقي على رأسها خمسـة وعشرين عاماً إلى يوم وفاته. تركز مجهوده على محاولة التوفيق بين النظرية الأفلاطـونية في المثـل والنظريـة الفيثاغـورية في الأعـداد. فأكّـد على أن الأعـداد تحتوي على مـاهية الأشيـاء. وعرف النفس بـأنها «عـدد يتحـرك من تلقـاء نفسـه». (معجم الفلاسفة ـ جورج طرابيشي ـ ص ٤٨٥)، خريف الفكر اليوناني ص ١٠٢، الفلسفة اليونانية لألبير ريفو (ص ١٤٨). وقد ذكـر أنه كـان يقول بـأن الحجم لا يمكن أن يتألف من سطوح ولكنه إنما يتألف من حجوم متناهية الصغر.

(٣) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفي سنة ٥٤٨ هـ)، مؤرخ الفِرق الشهير وصاحب كتاب «المِلل والنحل»، المتكلم والفقيه الشـافعي، ولد بشهـرستان ونشـأ بها وتلقى العلوم على أحمـد الخـوافي وأبي القـاسم الأنصـاري وأبي الحسن المـدائني وأبي نصـر بن =

افلاطون فإنه قال الجسم ينتهي بالتجزئة إلى أن يَنْمحق فيعود هيولي. وأما الرابع: فهو مذهب الجمهور من الحكماء.

ولا بدّ من تفصيل مذهبهم قالوا الجِسْم البسيط يكون في نفسه واحداً كما إنه عند الحس واحد وليس فيه شيء من المقاطع والمفاصل أصلاً ولكنه قابل للتقطيع والتكسير وكل ما بالقوة فإنه لا يخرج إلى الفعل إلا بسبب والاسبب الموجبة للتكسير ثلاثة التقطيع واختلاف الأعراض إما أعراض مضافة كاختلاف المماسين وما أشبه أو غير مضافة كالجسم الذي نصفه أسود ونصفه أبيض وإما بالتوهم وهو أن يتوهم امتياز طرف عن طرف آخر من جسم ومتى ارتفعت جملة هذه الأسباب ولم يوجد واحد منها بالفعل فإنه يكون الجسم في نفسه شيئاً واحداً كما هو عند الحس واحد.

فيجب أن تعلم أن المعنى بقولهم الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس هو أن الجسم يقبل هذه التقسيمات دفعة واحدة فإنهم اتفقوا على أنه يمتنع حصول أجزاء لا نهاية لها بالفعل بل عنوا به أن الجسم لا ينتهي إلى حد إلا وهو بعد ذلك يقبل التقسيم فدائماً التقسيمات الحاصلة بالفعل متناهية وقد لا تنتهي إلى حد ينقطع الإمكان كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية على أنه قادر على إيجاد أمور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى أنه لا ينتهي إلى حد إلا وهو قادر على ما هو أزيد منه. فليفهم حال الجسم في قابلية القسمة ما يفهم من فاعلية الباري تعالى في زيادة المقدورات ثم إنهم اتفقوا على أن قبول القِسمة الوَهْمية حاصل لا إلى نهاية.

= القاسم القشيري له رحلات في خراسان وإلى مكة وبغداد.
ترك لنا مؤلفات كثيرة ومشتهرة كالملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام والجزء الذي لا يتجزأ والإرشاد إلى عقائد العباد، وتلخيص الأقسام لمذاهب الأنام... إلخ.
أنظر ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٦١٠ـ ٦١١، طبقات الشافعية للسبكي ٤/٧٨ ـ ٧٩، تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/١٠٤، لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٥/٢٦٣ ـ ٢٦٤، مرآة الجنان لليافعي ٣/٢٨٩، شذرات الذهب لابن العماد ٤/١٤٩، الأعلام للزركلي ٧/٨٣ ـ ٨٤، معجم المؤلفين لكحالة ١٠/١٨٧، في علم الكلام ـ أحمد صبحي ٢/٢٣٩ ـ ٢٧٥.

وأما القسمة الإنفكاكية فهي مما اختلفوا فيها وزَعم بعضُهم أن الأجسام تنتهي في انحلالها إلى أجزاء صلبة غير قابلة للتقطيع والتفكيك مع أنها تكون محتملة للقسمة الوهمية إلى غير نهاية وهم أصحاب ديمقراطيس وهؤلاء اختلفوا في شكل تلك الأجزاء. فمنهم من زعم أنها مضلَّعات إذ لو كانت كرية لوقعت فيما بينها عند تماسُّها فُرَج هي أصغر منها. ومنهم من زعم أن شكلها كرية إذ لو كانت مُضلَّعة لكان جانب الزاوية أقل من جانب الضلع فيفضي إلى أن يقبل التجزئة ولأن الدائرة أبعد الأشكال عن قبول الفساد ولأن الطبيعة لا تفعل أفعالاً مختلفة وأبعد الأشكال عن الاختلاف هو الدائرة.

وأما الجمهور من الفلاسفة فقد اتفقوا على أن قبول القسمة الانفكاكية حاصل أبداً إلا إذا منع مانع من الخارج كما في الأفلاك وهؤلاء أيضاً على قسمين: فمنهم من زَعم أن الصورة الجسمية لا تمنع عن قبول التجزئة فقط لكن الصورة النوعية تمنع عن قبول ذلك أبداً فعلى هذا للماء حدٌّ معين إذا وصل إليه فلو انقسم بعده زالت الصورة المائية عنه كذلك في كل واحدة من الصور النوعية ومنهم من لم يقل بذلك بل قال إن الجسمية كما أنها لا تمنع قط من ذلك فكذلك سائر الصور النوعية.

واعلم أن ديمقراطيس مخالف لسائر الحكماء فإنه يقول الأجسام المحسوسة مركّبة من تلك الأجزاء الصلبة وأن الأجسام المحسوسة ليست بحقيقية الإتصال فإن تلك الأجزاء موجودة فيها متميِّز بعضها عن البعض وأنها لا تقبل القسمة الانفكاكية فما يقبل الانقسام ليس بمتصل في الحقيقة بل في الحس وما هو متصل في الحقيقة فليس بقابل للانقسام.

وأما الحُكَماء فإنهم يجوزون أن يكون جسم كبير بحيث لا يكون فيه جزء بالفعل ويجوزون أن يكون الأجزاء الحاصلة بالفعل تلتقي مرة أخرى فيحصل منها شيء واحد كالمياه الكثيرة إذا اجتمعت فإنها تصير ماء واحداً.

وفي كل ما ذكرناه مما وقع الخلاف فيه بين ديمقراطيس وبين الحكماء فقد وقع الوفاق بينه وبين المتكلمين ولكنه يخالفهم من وجه آخر فإن المتكلمين يجعلون جُزْءَهم غير جسم وهو يجعله جسماً قابلاً للقسمة

الوهمية. فهذه هي المذاهب المحصَّلة في هذا الباب.

الفصل الثالث في الأدلة على بطلان الجُزء الذي لا يتجزأ(١)

وبراهينه عِشْرون، الأول: أنا لو قدَّرنا جزءاً بين جزئين فالوسَط إما أن يمنعهما عن التلاقي أوْ لا يمنعهما فإن منعهما فالوجه الذي يلاقيه أحد الطرفين غير الوجه الذي يلاقي الطرف الآخر فإذاً هو مُنقسم، وإن لم يمنعهما عن التلاقي كان الطرفان متداخلين في الوسط لكن التداخل مُحال لوجهين:

الأول: لأن الأجزاء إذا تداخلت بطل الترتيب والوسط ولم يحصل ازدياد الحجم فإنه إذا جاز أن يحصل جزءان في جزء واحد جاز أن توجد ثلاثة وأربعة وعلى هذا لا يكون اجتماعهما موجباً لزيادة الحَجْم فكان يجب أن لا يحصل الحجم لكن التالي محال فالمقدم مُحال.

الثاني: فلأن الأجزاء متساوية في طبيعة نوعها ولَوازمها فإذا تداخلت تساوت في العوارض أيضاً فلا يبقى شيء مِنْها متميزاً عن غيره فيصير الكل واحداً وذلك محال على أنا وإن جوَّزنا التداخل إلا أن ذلك يوجب التجزئة أيضاً من وجهين:

الوجه الأول: أنه إذا كان مقدار الجزئين مساوياً لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة.

الثاني: الشيء إذا دخل شيئاً فلا بدّ أن يَلْقاه بطَرَفه أولاً ثم يَنْفُذُ فيه ثم

---

(١) قارن: المطالب العالية للرازي ٦/١٩ ـ ١٦٥، معالم أصول الدين له أيضاً ص ٣٥، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين له كذلك ص ١٦٤ ـ ١٦٨، مجرّد مقالات الأشعري لابن فورك ص ٢٠٢ ـ ٢١٥، أصول الدين للبغدادي ص ٣٥ ـ ٣٦، الشامل في أصول الدين للجويني ص ١٤٣ ـ ١٤٨، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الفراء ص ٣٥، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٥/٢٢٣ ـ ٢٣٦، الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٢/١٣٠ ـ ١٥٤ والمواقف للإيجي ص ١٨٦ ـ ١٨٩، مذاهب الإسلاميين للدكتور بدوي ١/١٨٢ ـ ١٨٥ و٢٢٣ ـ ٢٣٣، في علم الكلام للدكتور صبحي ١/٢١١ ـ ٢١٦ و٢٣٦ ـ ٢٤١ ومقالات الاسلاميين للأشعري بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ٢/١٤ ـ ١٧، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ١٤٧ ـ ١٥٧.

إنه يحصل تمام النفوذ والـذي لقيه قبـل النفوذ مغـاير للذي يلقـاه حال النفـوذ والـذي يلقاه حـال النفوذ أقـل من الذي يلقـاه عنه تمـام النفوذ وذلـك يـوجب التجزئة.

وقد ذكروا على هذا البرهان شُكوكاً ثلاثة.

الأول: أن الجسم إذا كان يلاقي بأحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئـاً آخر فقد اختص كل واحد من طرفيه بعرض لا يوجد في الآخر وذلـك لا شك أنه يوجب حصـول الكثرة بـالفعل فـإذاً لا بدّ وأن يتصف ذلـك الجسم ثم إنه يُلاقي أحد نصفيه النصف الآخر بأحَد طَرفيه دون الآخر فيتصف ذلك النصف والكلام فيه كالكلام في الأول فيفضي ذلك إلى حصول انقسامات غير متناهية بالفعل وليس ذلك بحق عند أجِلَّة الحكمـاء، مع أن البـرهان الـذي ذكرتمـوه يوجب ذلك فإذاً ما هو تنتجه هذه الحجة باطل عنـدكم وما هـو حق عندكم لا تنتجه هذه الحجة.

ولا يُجاب عن هذا الشك بأن اختلاف المماسَّين إنما يوجب امتياز أحد طـرفي الجسم عن الطرف الآخـر ولا يوجب وقـوع التنصيف في ذات الجسم لأنا نقول الطَّرفان إما أن يكونـا عرَضِيَّين[1] في الجسم أو جِـزئين من الجسم، فإن كان الأول فتميز العرضيين يوجب تميُّز محليهما ثم إن محلَّيهما المتميزين إن كانا أيضاً عرضيين فلا يتسلسل بـل لا بدّ وأن ينتهي إلى عـرضيين يقومـان بـالجسم ثم إن ذينك العـرضيين متميز كـل واحـد منهمـا عن الآخر وتميزهما يـوجب وقوع القسمـة في ذات الجسم ويعود المحـال وأما إن كـان الـطرفـان جُزئين من الجسم فالإشكال متوجه.

وإن تمسَّـك بهذه الحجَـة من أثبت في الجسم انقسامـات غير متنـاهية بـالفعل فهـو أيضاً ليس بمستقيم لأن هـذه الحجة تَنْفي وُجـود جُزء واحـد في الجسم لأن أي شيء يُفرض واحداً فهو بأحد طرفيه يلاقي شيئاً وبطرفـه الآخر يلاقي شيئاً آخر وذلك يوجب الانقسام فلا يكون ذلـك الشيء واحداً فـإذاً هذه

(١) في نسخة: عرضين.

الحجة تنفي وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة لأن الكثرة مجموع الوحدات فإذاً هذه الحجة تنفي وجود الكثرة مع أنها توجب وجود الكثرة هذا خُلْف فعلِمنا أن هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة فهي حجةٌ مغالِطية[1].

الثاني: لم لا يجوز أن يقال الجزء الذي لا يتجزأ يكون واحداً في ذاته وإن كان متكثراً في جهاته وكثرة الجهات والاعتبارات لا توجب كثرة الذات يدلُّ عليه أمران.

الأول أن المماسَّة من بابِ الإضافة ولو كانت كثرة الإضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن طباع الكثرة أكثر من كل كثير لأن لها بحسب كلٍ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة خاصة ولكان الباري تعالى متكثِّر الأجزاء بسبب كثرة إضافاته.

الثاني أن النقطة في المركز تُحاذِي جملة أجزاء الدائرة ولا يلزم انقساماً بحسب انقسام الدائرة.

الثالث: أن الصفحة العُلْيا من الأجسام هي ملاقية لما تحتها وهي بعينها ملاقية للهواء الخارج عنها فهي شيء واحد يُلاقي شيئين وليس يمكن أن يقال بأن الملاقي للهواء غير الملاقي للصفحة الداخلة فإن الذي هو نهاية الجسم لا شك أنه بعينه مُلاقٍ لما تحته وإلا لم يكن نهاية له ولا شك أنه مُلاقٍ للهواء.

والجواب: أما عن الأول فهو أن الأعراض المضافة لا تقتضي امتياز أحد نِصْفَي الجسم عن النصف الثاني بحيث يتباين النصفان بل ذلك يقتضي احتمال المحل للقسمة ولذلك فإن الجسم متى ماسه جسمان لا يتنصف ذلك الجسم تنصفاً محسوساً مثل ما يتنصف إذا حل فيه عرضان غير مضافين بل

---

(١) المغالطات قسم من أقسام المنطق الصوري ويسمى قديماً «سوفسطيقا»، والقياس قد يكون مغالطياً وذلك حين تكون مادته من المشبهات والوهميات (انظر معيار العلم ص ١٩٨ - ١٩٩).

العقل يقضي على الشيء الذي يماس شيئين بصحة الانقسام بالقوة وأما ما يقال بأن الإنقسام حاصل بالفعل فَلا.

وأما الجواب عن الشَّكِ الثاني فهو: أن المماسة إنما تحصَل بالجوانب فإذا امتاز جانب منه عن جانب فقد احتمل القِسْمة. ولسنا ندعي أن تكثر الإضافات يوجب تكثر المضافات بل ندعي ذلك في المماسة والمماسة نوع من الإضافة وليس إذا كان نوع من جنس يقتضي حُكْماً أن يكون ذلك الجنس يقتضي ذلك الحكم. وأما النقطة المحاذِية لجميع أجزاء الدائرة فهي بأسرها تحاذِي جميع النقط المفترضة في الدائرة وهذا غير ممتنع في المحاذاة ولكن لا يلزم من تجويز ذلك في المحاذاة من غير وقوع القسمة تجويز ذلك في المماسة من غير وقوع القسمة فإن هذا الحكم إنما يظهر صدقه في العقل في المماسة لا في المحاذاة وسائر أنواع الإضافة.

وأما الجواب عن الشك الثالث فهو: أنا لا نُسلِّم أن الصفحة العليا من الجسم ملاقية لما تحتها فإن هذا إنما يقوله من يذهب إلى أن الجسم مُرَكَّب من الأجزاء ونحن لا نقول به بل نقول إن الجسم شيء واحد ونهايته هي السطح وهو غير ملاق لما تحته إذ ليس هو بجسم فكأن هذا المتشكِّك يُوهم أن السطح صفحة وتحته صفحة أخرى ثم إن إحدى الصفحتين ملاقية للأخرى وذلك مصادَرَة على المطلوب.

واعلم أن هذا البرهان ليس في غاية المتانة فإن لقائل أن يقول: إما أن تكون المماسة بأجزاء جسمانية أو لا تكون بل بالسطوح فإن كانت بالإجزاء لزم الشك الأول لزوماً لا محيص عنه وانقسم كل جسم إلى ما لا يتناهى دفعة وإن كانت بالسطوح دون الأجزاء لم يلزم منه انقسام الأجزاء البتَّة على أن النقطة المركزية إنما تحاذي كل نقطة في المحيط بكليتها لا لجانب دون جانب ولذلك لا يكون لاجتماعها حجم زائد وأما الأجزاء الجسمية فإنما تماس بطرف دون طرف وإلا لم تكن لاجتماعها زيادة حجم على ما مر.

البرهان الثاني: إذا ركَّبنا خطاً من ثلاثة أجزاء ثم وضعنا جزئين على

طرفي الخط فإن الجزئين تصح الحركة على كل واحد منهما والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنع من الحركة فإذاً تصح الحركة على الجزئين الطرفيين معاً إلى الالتقاء وإذا فعلا ذلك فيكون كل واحد منهما مماساً لنصف الجزء الوسطاني من الخط الاسفل ولنصف من كل واحد من الجزئين الطرفيين من الخط الاسفل فتنقسم الأجزاء كلها.

ولا يقال بأن حركتهما ممتنعة لكونها مؤدية إلى انقسام الأجزاء فإن جعل المطلوب مقدّمة في إبطال المقدمة المبطلة له شيء باطل لأن المطلوب مشكوك الصحة والمقدمة معلومة الصحة فجعل التيقن مُبطلاً للمَشْكوك أولى من العكس لأنا نقول لا شك أن صريح العقل يقضي بأن الجهة إذا كانت فارغة والجزء يكون قابلاً للحركة فإن تلك الحركة لا تكون ممتنعة وهذه الحجة مطّردة في كل خط مركّب من الأجزاء الفردة.

البرهان الثالث:أنا إذا ركبنا خطاً من أربعة أجزاء ووضعنا فوق الطرف الأيمن جزءاً وتحت الطرف الأيسر جزءاً آخر ثم إذا فرضنا أنهما يبتدئان بالحركة دفعة وينتهيان إلى آخر الخط دفعة فلا شك أنه يمرُّ كلُ واحد منهما بصاحبه ويستحيل ذلك إلا بعد تحاذيهما ويستحيل التحاذي إلا على متصل الثاني والثالث فقد وَقع الجُزء على متّصل الجُزْئين فيلزَم كونه قابلاً للقسمة.

البرهان الرابع:لو كان البُطء(١) في الحركات ليس لتخلل السكَنات لكان القول بالجزء الذي لا يتجزأ باطلاً لكن المقدم حق على ما مضى في باب الحركة فالتالي يكون حقاً بيان الشرطية أن الجزء الذي لا يتجزأ لو كان ثابتاً لكنا إذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد قطعنا ما فيها من الأجزاء الغير المتجزئة التي في تلك المسافة ولا بدّ وأن يقع قطع الجزء الذي لا يتجزأ بالحركة السريعة في مقدار من الزمان ففي مثل ذلك الزمان لا بدّ وأن يقطع البطيء أقلّ من ذلك الجزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزأ.

البرهان الخامس:أن الجُزء إذا انتقل من جُزء إلى جُزء فإما أن يوصف بالمتحركية عندما يكون ملاقياً للأول وهو محالِ لأنه بعد ما شرع في الحركة

---

(١) في الأصل البطوء، وقد رسمناها هكذا في كل الأماكن التي وردت بها.

أو عندما يصير ملاقياً للثاني وهو أيضاً مُحال لأنه عند ذلك قد انقطعت الحركة فإذاً إنما يكون متحركاً عندما يكون فيما بين الجزئين فيلزم الانقسام.

البرهان السادس: لو قَدَّرنا صفحة مركبة من أجزاء لا تتجزأ ثم اشرقت الشمس عليها حتى صار أحد وجهيها مستضيئاً دون الثاني فلا بدّ وأن يكون الوجه المستضيء مغايراً للذي لم يقع عليه الضوء وذلك يوجب الانقسام.

البرهان السابع: الجُزء مُتناه وكل مُتناهٍ فهو مشكل وكل مشكل يحيط به حد أو حدود فإن أحاط بالجزء الفرد حدٌّ واحد كان كرة والكرات إذا انضم بعضها إلى بعض حصل فيما بينها فرج وتلك الفُرَج إن اتسعت للأجزاء ملأناها بها وعلى كل حال تبقى الفرج التي هي اصغر من الأجزاء فحينئذ تكون الأجزاء منقسمة وأما إن أحاط به حدود مِثْل أن يكون مثلثاً أو مُربّعاً فذلك يوجب التجزئة لأنه من جانب الزاوية أقل منه من جانب الضِّلع.

البرهان الثامن: إذا غرزنا خشبة في الأرض بحيث تكون إذا طلعت الشمس وقع لها ظل على الأرض ثم من المعلوم أن الظل لا يزال ينقص عندما تأخذ الشمس في الارتفاع إلى أن تنتهي الشمس إلى غاية ارتفاعها ثم إن الظِل يأخذ في التزايد من الجانب المقابل فلا يخلو إما أن يكون مهما قطعت الشمس جزءاً انتقَص من الظل جزء فيكون طول الظل كمدار الشمس هذا خُلْف، وإما أن يكون قد تتحرك الشمس إلى الارتفاع مع أنه لا ينتقص من الظل شيء وهو مُحال لوجهين. أما أولاً فلأنه لو جاز أن ترتفع الشمس جُزْءاً ولا ينتقص من الظل شيء جازَ ذلك في الجزئين وفي الثلاثة وفي الأربعة حتى تنتهي الشمس إلى غايتها في الارتفاع مع أنه يكون الظل باقياً كما كان. وأما ثانياً فلأن الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظل إذا تحرَّك الطرَف المتصل منه بالشمس دون الطرف المتصل بالظل فإنه يحدث لذلك الخط المستقيم رَأْسان وذلك مُحال، لأنه يوجب أن يكون الزائد مساوياً للناقص وإما أن يقال مهما تحركت الشمس جزءاً انتقص من الظل أقل من جُزء وهو المطلوب.

البرهان التاسع: وهو أنا إذا اعتبرنا أعظم دائرة على الدوامة[1] واصغر دائرة عليها على مركز واحد ثم أخرجنا خَطاً من ذلك المركز حتى يجوز على جزء من الدائرة الصغرى وينتهي إلى جزء من الدائرة الكبرى فالدوامة إذا دارت دار هذا الخط بدورانها ومن البين أن النقطة التي كانت من الدائرة الكبرى على هذا الخط اسرع حركة من التي كانت عليه من الدائرة الصغرى فإن النقطة من الدائرة الكبرى قد قطعت في دورة واحدة مسافة أكثر مما قطعت النقطة التي هي من الدائرة الصغرى فإما أن يقال بأن النقطة التي من الدائرة العظمى إذا قطعت جزءاً فالنقطة التي من الدائرة الصغرى قطعت أقل من جزء فحينئذ ينقسم الجزء أو يقال بأن النقطة التي من الدائرة الصغرى تسكن في بعض أوقات حركة النقطة التي من الدائرة العظمى فيلزم من هذا تفكك أجزاء الدوامة وذلك باطل لأربعة أوجه:

أما أولاً فلِشَهادة الحِس.

وأما ثانياً فلأنا نفرض هذا الكلام في الفلَك، فإن الدوائر التي تقرب من القطبين حركاتها ابطأ مما تقرب من المنطقة مع أنا سنُبَين أن الخَرْق على الفلك محال.

وأما ثالثاً فلأن هاهُنا أمراً عجيباً وهو ما أعطى كل جزء من اجزاء الدوامة من الإلهام والفِطنة حتى علم الأبطأ منها أنه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزال سَمْته عن الأسرع، وذلك لأن كل ما كان اقرب إلى القطب كان أبطأ وكل ما كان أقرب إلى طرف الدوَّامة كان أسرع فإذاً يحتاج كل جزء من الوقفة إلى مقدار مخصوص يخالف الوقفة التي يحتاج إليها الآخر حتى يبقى السَّمْت الأول والإنسان مع كمال فطنته لا يقف على ذلك فإن إنسانين لو قَصدا موضعاً واحداً وأحدهما أقرب من ذلك الموضع والآخر أبْعد منه وأرادا أن يبلغا إلى ذلك الموضع في وقت واحد فإنه لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف في حركته إلى ذلك الموضع حتى يكون وصوله إلى ذلك الموضع موافقاً لوصول صاحبه.

---

(١) في الأصل: الداومة.

وأما رابعاً فلأن الإنسان لو وضع إحدى عَقِبيه على الأرض واثبتها عليها ثم أدار نفسه دورة تامة لزم أن يقال بأنه في تلك الحالة تفرقت أجزاؤه وابعاضه بحيث لم يبق بين جزئين من أجزاء بدنه اتصال وذلك فاسد.

واعلَم أن هذه الحجة تَقْتضي انْقِسام الزمان والمسافة وذلك لأن الدائرة الكبرى إذا قطعت قوساً فالصغرى قد قطعت أقل من ذلك القوس فتكون الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والدائرة الكبرى قطعت مثل القوس الذي قطعته الدائرة الصغرى في زمان أقل من ذلك فتكون الدائرة العظمى قاسِمَة للزمان ولا تزال تتعاقب هذه القسمة مرة للزمان ومرة أُخرى للعِظَم.

البرهان العاشر: الفِرجار ذو الشعب الثلاث إذا قطعت الشعبة الخارجة جزءاً لا بدّوأن تقطع الشعبة المتوسطة أقل من جزء على ما بيناه.

البرهان الحادي عشر: إن امكن وجود الدائرة امتنع وجود الجزء(١) الذي لا يتجزأ لكن المقدَّم حق فالتالي حق. أما بيان حقية المقدَّم فقد مضى في باب الكيف وأما بيان حقية الشرطية فقد مضى أيضاً في باب الكيف ولكنا نقرره هاهنا من وجه آخر.

فنقول الخط المركب من أجزاء لا تتجزأ إما أن يمكن جعله دائرة أوْ لا يمكن فإن لم يمكن وجب امتناع جعل ذي العرض دائرة لأن الجسم ذا العرض ليس إلا خطوطاً منضماً بعضها إلى بعض فلو امتنع على كل واحد منها ذلك وجب أن يمتنع على الكل وأما أن يمكن جعل مثل ذلك الخط دائرة فلأنه لا يخلو إما أن تتلاقى ظواهر الأجزاء كما تلاقت بواطنها أو لا تتلاقى، فإن تلاقت البواطن وانفتحت الظواهر تجزأت الأجزاء وإن تلاقت ظواهرها كما تلاقت بواطنها لزم أن يكون باطن الدائر كظاهرها في المسافة فلو أُدرنا حولها دائرة أخرى فيكون باطن الدائرة المحيطة مساوياً لظاهر الدائرة المحاط بها فيكون ظاهر المحيطة المساوي لظاهر المحاط بها المساوي لباطن المحاط بها مساوياً لباطن المحاط بها ثم لا نزال ندير دائرة أُخرى إلى أن

(١) قارن: المطالب العالية للرازي ص ١٣١ - ١٤٦.

يبلغ طوقها مثل طوق الفلك الأعظم ولا تكون فيها فرجة أصلاً ومع ذلك فلا تزيد أجزاؤها على أجزاء الدائرة الصغيرة الأولى هذا خُلْف، فقد بان أن بواطن الأجزاء تتلاقى وظواهرها تنفتح فيلزم التجزئة.

وأيضاً فكل واحدة من تلك الفُرج إما أن تتسع لتمام الأجزاء أو لا تتسع فإن لم تتسع فقد وجد ما هو أقل منه وإن اتسعت فذلك محال لأن بواطن تلك الأجزاء إذا كانت متلاقية فيكون المنفرج من تلك الأجزاء بعضها فإذا ملأنا ذلك البعض بالجزء فإن ارتفع بَعْضُ الجزء عن تلك الفرجة فقد انقسم وإن لم يرتفع كان الجزء المالي لتلك الفرجة أقل من تلك الأجزاء التي وقعت في ظواهرها تلك الفُرَج فتلك الأجزاء منقسمة فظهر أن إمكان الدائرة يبطل الجزء الذي لا يتجزأ.

البرهان الثاني عشر: لو قدَّرنا زاوية قائمة كل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة أجزاء فالحاصل من ضرب كل واحد من الضِّلْعين[1] في نفسه مائة فالمجموع مائتان والحاصل من ضرب وَتَر الزاوية القائمة في نفسها مُساوٍ للحاصل من ضَرب الضلعين كل واحد في نفسه كما بينه أوقليدس فيكون الحاصل من ضرب وتر هذه الزاوية مائتين فيكون وتر هذه الزاوية جَذْر مائتين[2] وليس للمائتين جَذْر صحيح فلا بدّ أن تنكسر الأجزاء.

البرهان الثالث عشر: لو قدَّرنا خطاً مركباً من جزئين فأمكننا أن نعمل عليه مثلثاً متساوي الأضلاع ولا يحصل ذلك إلا إذا وقع كل واحد من الأجزاء على متصل الآخرين وذلك يوجب التجزئة.

البرهان الرابع عشر: لو أخذنا خطاً من جزئين ووضعنا على أحد الجزئين جزءاً آخَر فتحصل هُناك زاوية قائمة فوَتَرها إن كان من جزئين كان وتر القائمة مساوياً لكل واحد من الضلعين المحيطين بها هذا خلف، وإن كان من ثلاثة أجزاء كان الوتَر مساوياً لمجموع الضلعين هذا خُلْف فإذاً هو أكثر من الاثنين

---

(١) في نسخة: المحيطين بها.
(٢) في الأصل: ماتين.

وأقل من الثلاثة فقد وجد الأقل من الجزء.

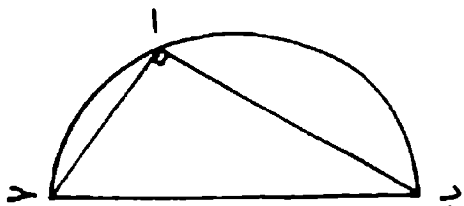
البرهان الخامس عشر:لو قدَّرنا أربعة خطوط كل واحد منها من أربعة أجزاء وضممنا البعض إلى البعض بحيث لا يحصل هناك فرجة أصلاً فلا شك أن خط القطر يحصل من الجزء الأول من الخطّ الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الأجزاء في جانب القطر إما أن تكون متلاقية أو لا تكون فإن كانت متلاقية وجب أن يكون القطر مساوياً للضلع وهذا يبطله شكل العروس[١] وإن كانت غير متلاقية فهناك فُرَج فإما أن تتسع لجزء أو لا تتسع فإن اتسعت فلْنملئها بالأجزاء والفرج ثلاثة فحينئذ يصير مقدار القطر سبعة أجزاء وذلك هو عدد أجزاء الضلعين فيكون القطر مساوياً للضلعين هذا خلف فإذاً كل واحدة من تلك الفرج إنما يتسع لأقل من جزء فقد انقسم الجزء.

البرهان السادس عشر:أن أوقليدس بَرْهن على أن كُلَّ خَطٍّ فإنه يصحّ تنصيفه فالخط المركب من الأجزاء الفَرْدة يصح تنصيفه فينتصف الجزء وهو المدعي[٢].

البرهان السابع عشر:إذا أوقعنا خطاً مستقيماً كالوتر على زاوية قائمة حتى يَحْصل الوَتَر جذر مجموع مربَّع الضلعين وفرضنا الضلعين كل واحد منهما خمسة كان هذا الوتر جذر خمسين فإن حركنا طرف هذا الوتر من أحد الجانبين جزءاً تحرك الطرف الآخر لا محالة أقل من جزء فإنه إن تحرك جزء حتى حصل أحد الضلعين ستة والآخر أربعة حصل الوتر جذر اثنين وخمسين

---

(١) شكل العَرُوس، لعله هكذا:



كما يتبين من كلام الرازي في المطالب.
وهذه الحجة مذكورة أيضاً في المطالب العالية ٦/١٤٩ ـ ١٥٠

(٢) قارن المطالب العالية ٦/١٦٥

هذا خلف فإذاً قد تحرَّك أقل من جزء.

البرهان الثامن عشر: لو قدَّرنا ثلاثة أجزاء هكذا (أ.ب.ج) ثم وضعنا فوق أحد طرفيه جزءاً ثم تحرك الخط حتى أنه دخل (أ) مكاناً جديداً أو (ب) دخل مكان (أ) و (ج) دخل مكان (ب) ثم عندما تحرك (أ) إلى المكان الجديد تحرك الجزء الذي فوقه عنه إلى سمت جهته فنقول لا يخلو إما أن يقال بأنه تحرك إلى الحيِّز الذي فوق الحيز الذي حَصل فيه (أ) وهو مُحال لأنه حينئذ لم يتحرك عن (أ) وقد فُرِض كذلك هذا خلف أو يقال بأنه تحرك إلى الحيز الملاقي لما هو فوق الحيز الجديد فيكون حركة الجزء الفوقاني أسرع من حركة (أ) لأنه قطع جزئين في ذلك الزمان ولما كان زمانُ حركة (أ) مُنْقسماً كانت حركة (أ) أيضاً منقسمة لأن الواقع منها في أحد نصفي ذلك الزمان غير الواقع في النصف الثاني ولما كانت الحركة منقسمة كان الحيِّز الذي تحرَّك عنه (أ) منقسماً والذي تحرك إليه يكون أيضاً منقسماً ويكون في نِصْف ذلك الزمان وبنصف تلك الحركة وقد خرج نصفه من الحيز الذي كان فيه ودخل في الحيِّز الجديد فيكون الجزء منقسماً.

ويمكن ذكر هذا البرهان على وجه آخر وهو أن الخط إذا تحرك جاز أن يتحرك الجزء الذي فوقه على خلاف حركته فإذا انتقل عن (أ) فلا يخلو إما أن يصير ملاقياً (أ.ب) وهو محال لأن (ب) قد دخل في حيز (أ) فلو قلنا أن الجزء الذي كان فوق (أ) وتحرك عن (أ) إنما تحرك إلى (ب) و (ب) حصل في حيز (أ) فذلك الجزء الفوقاني لم يتحرك عن (أ) وقد فرضناه متحركاً عنه هَذا خُلْف فبقي أن يقال أنه يتحرك عن الحيز الذي كان فيه إلى الحيز الذي يليه وهو الذي فوق حيز (ج) بعد حركة الخط فإذاً الجزء الفوقاني بحركته انتقل وبلغ الثالث في الزمان الذي قطع ما تحته جزءاً واحداً فيكونُ الزمان منقسماً ويعود الكلام المذكور.

البرهان التاسع عشر: أن البئر التي عمقها مائة ذراع إذا كان في مُنتصفها خَشبة وعُلِّق عليها حبل مقداره خمسون ذِراعاً وعُلِّق على الطرف الآخر من الحبل دلو فإذا أرسل حبل بقدر خمسين ذراعاً وشُدَّ على طرفه

كُلَّاب[1] فإذا جُعِل الكُلَّاب في طرف الحبل الذي علق الدلو على الطرف منه ثم جر إلى أعلى البئر فإن الدلو ينتهي من أسفل البئر إلى أعلاها في الزمان الذي ينتهي الكلاب من وسط البئر إلى أعلاها وذلك يوجب انقسام الزمان والحركة على ما بيناه.

البرهان العشرون: الجِسْم قد يكون ظله في وقت من السنة مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصفه فلو قدرنا جسماً يكون أجزاؤه وتراً فيكون ظله شفعاً فيكون لظلّه نصف ونصف ظله ظل نصفه فيكون لذلك الجسم المركب من الأجزاء الوتر نصف وهو المطلوب.

وفي المسألة وجه آخر وهو مثل أن يقال لو كان الجسم مركباً من الأجزاء لكانت الأجزاء ذاتية له والذاتي يكون بين الثبوت للشيء فكان يلزم أن يكون علمنا بكون الجسم مركباً من الأجزاء أولياً ولما لم يكن كذلك علِمنا أنه غير مركب من الأجزاء وهاهنا وجوه أُخَر إقناعية ولكن فيما ذكرناه كفاية والله أعلم.

الفصل الرابع في إبطال قَوْل من قال: الجسم مركب من أجزاء غير متناهية بالفِعْل

وعليه برهانان: الأول لو كانت الأجزاء غير متناهية بالفعل لاستحال قطعها إلا في زمان غير متناه بالفعل ولما كان التالي باطلاً كان المقدَّم مثله. الثاني الكَثرة عبارة عن مجموع الوحدات فإذاً كل كثرة ففيها واحد فإذا أخذنا من الأجزاء الغير المتناهية للجسم واحداً وضممنا إليه واحداً آخر فأما أن يزيد مقدار ذلك المجموع على مقدار الواحد ولا يزيد والثاني يوجب أن لا يحصل المقدار ولا يتزايد من اجتماع تلك الأجزاء والأول يقتضي أن تكون نسبة الزيادة في المقدار على حسب الزيادة في العدد لكن الأجسام متفاوتة في

---

(١) الكُلّاب كما في «لسان العرب» لابن منظور هو المهماز أو الحديدة التي على خُفّ الرائض... وهو أيضاً السُّفُود الذي يعلق به الشواء، أو هو حديدة معطوفة كالخُطّاف - ٣٩١٢/٥.

المقادير فهي متفاوتة في العدد فالعدد ليس غير متناه.

الفصل الخامس في أن قبول القسمة الانفكاكية ثابت إلى غير النهاية

وعليه برهانان: الأول أن كل متحيِّز يُفْرض فيه طرفان يتميز كل واحد منهما عن الآخر في الوهم فالتحام النصفين أعني الاتصال الذي حصل بين النصفين بحيث يمتنع ارتفاعه إما أن يكون لطبيعته أو لشيء من لوازمها أو لشيء من العوارض فإن كان ذلك الالتحام لنفس الماهية وماهية ذلك الجزء مساوية لماهية سائر الأجزاء فوجب إمكان أن يتصل بجزء آخر مثل ما اتصل أحد نصفيه بنصفه الثاني وأن يصح على النصفين من الانفصال مثل ما امكن بين الجزئين. وبمثل هذا الكلام يُتَمسك في إبطال قول من جَعل ذلك الاتصال من لوازم الماهية وإن كان ذلك الاتصال لعارض غير لازم امكن ارتفاعه وبتقدير ارتفاعه لا يبقى وجوب ذلك الاتصال. اللهمَّ إلا إذا كان ممتازاً عن سائر الأجسام بفصل مقوِّم لطبيعة نوعه كما في الافلاك ومثل ذلك يجب أن يكون نوعه في شَخْصه كما مضى.

واعلم أن مدار هذه الحجة على أن تلك الأجزاء متساوية في الماهية فأما لو ادعى مدع أن كل واحد منها يكون مخالفاً للآخر بماهيته وأنه لا يوجد جزءان يتحدان في الماهية اندفعت هذه الحجة ولكن لا شَكْ أن الذي يلزمه هذا الملزم يكون بعيداً جداً.

الثاني أن كل واحد من تلك الأجزاء إذا كانت له طبيعة واحدة كان شكله هو الكُرة لما ستعرف أنّ الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الأجزاء فيكون ذلك قولاً بالخلاء وهو محال.

الفصل السادس في حكاية شُبه مُثْبتي الجزء الذي لا يتجزأ والجواب عنها[1]

اعلم أن شُبهَهم منحصرة في نوعين: أحدهُما أنهم يحتجون على أن

(١) أنظر: المطالب العالية للرازي ١٩/٦ ـ ٨٢.

كل ما يقبل القسمة فإنه لا بدّ و أنْ يكون منقسماً بالفعل وذلك يُبطل مذهب الحُكَماء في أن الجسم البسيط القابل للانقسامات واحد في نفسه.

وثانيهما أنهم يحتجون على أن الحَجْم لا يمكن أن يكون قابلاً لتقسيمات غير متناهية.

أما النمط الأول من الكَلام فلَهُم فيه شُبهتان: الأُولى قد قالوا ثَبت فيما مضى أن الوحدة أمر وجودي فلا يخلو إما أن يكون كون الحجم[1] واحداً عائداً إلى ذاته أو إلى صفة زائدة على ذاته فإن كان الأول وجب أن لا يقبل القسمة أبداً لأن ما بالذات لا يرتفع مع بقاء الذات ولما ثبت أن كل واحد فهو غير قابل للقسمة لَزِم أن كل ما يكون قابلاً للقسمة لا يكونُ واحداً وإن كانت وحدة الجسم صِفَة زائدة على الجسم فالحَجْم الذي قامت الوحدة به إما أن يكون قابلاً للقسمة في نفسه أو لا يكون فإن كان قابلاً للقسمة في نفسه والقائِم بالمنقسم منقسم كانت الوحدة منقسمة هذا خلف وإن كان الحجم الذي قامت الوحدة به غير قابل للقسمة لزم أن يكون كل ما اتصف بالوحدة أن لا يكون قابلاً للقسمة فواجب أن يكون القابل للإنقسام غير واحد بل كثيراً بالفعل فثبت أن ما قاله الحكماء: إن الجسم يكون واحداً حقيقةً ومع وحدته يكون قابلاً للانقسام كلام باطل.

والثانية قالوا الجسم البسيط لو كان واحداً فإذا قسمناه فقد أُبطلنا وحدته وَوحدة كل شيء هويته، لأنه لا معنى للهوية إلا الخصوصية التي تتميز بها عن الآخر وتلك الخصوصية هي الوحدة فإذاً لمّا أوردنا القسمة على الشيء الذي كان واحداً فقد أبطلنا هويته، وإذا أبطلنا هوية الشيء فقد أعدمناه فإذاً لما أوردنا التقسيم على الجسم فقد أعْدَمنا تلك الجسمية فلا يخلو إما أن يكون قد بَقي شيءٌ من الجسم الأول أو لم يبق فإن بقي فذلك الشيء حين ما كان الجسم واحداً إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً فعِنْدما صار الجسم كثيراً إما أن يكون قد صار ذلك الشيء كثيراً أو ما صار فإن كان الأول

---

(١) الصحيح أنها: الجسم، فلعله خطأ من الناسخ.

فذلك الشيء قَد زالت وحدته وقد ثبت أن ذلك يوجب عدَمه فإذاً ذلك الشيء قد عدم أيضاً. وإن كان بقي واحداً فذلك مُحال لأن أحد قسمي الجسم ممتاز عن الآخر فيستحيل أن يكون هناك شيء واحد بالعدد ويكون مشتركاً بينهما وأما إن قِيل بأن ذلك الشيء كان كثيراً حين ما كان الجسم واحداً فإذا كان ذلك الشيء كثيراً كانت الجسمية القائمة بكل واحد منهما مغايرة للجسمية القائمة بالشيء الآخر فيكون الجسم مركباً من الأجزاء المتغايرة بالفعل فإذاً الجسم ما كان واحداً في الحقيقة بل كان متألفاً من الأجزاء وذلك هو المطلوب وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب الوحدة والكثرة.

النمط الثاني من الكلام في بيان امتناع كون الحجم قابلاً لتقسيمات غير متناهية وذلك اثنا عشر مَسْلَكاً.

الأول لو كانت الحركة والزمان مؤلَّفين من أُمور متتالية كل واحد منها غير قابل للانقسام أصلاً لكان الجسم مركباً من أمور كل واحد منها غير قابل للانقسام أصلاً والمقدم حق فالتالي يكون حقاً بيان المقدَّم من وُجوه ثلاثة.

الأول أن الحس شاهد بوجود الحركة فهذه الحركة لا تَخْلو إما أن يقال أنه لا وجود لها إلا في الماضي والمستقبل أو ليس كذلك بل لها وجود في الحاضر والأول باطل فإن الماضي هو الذي كان له حضور ثم عدم والمستقبل هو الذي يتوقع له حضور فلو امتنع أن يكون للحركة حضور أصلاً لاستحال أن يكون ماضياً أو مستقبلاً. فإذاً للحركة حضور فذلك الحاضر إن كان قابلاً للقسمة على معنى أنه يمكن أن يوجد ما هو أقصر منه كان بعض الأجزاء المفترضة فيه قبل البعض فلا يكون كله حاضراً وقد فرض كذلك هذا خلف. فإذاً ذلك الحاضر غير قابل للإنقسام وعند الإنعدام لا بدّ أن يحصل ما من شأنه ذلك فكانت الحركة مُركَّبة من أمور متتالية كل واحد منها غير منقسم.

الثاني أن الآن عبارة عما يَفْصل الماضي عن المستقبل فهو إن كان منقسماً كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يكون فاصلاً بين جميع الماضي وجميع المستقبل وإن لم يكن منقسماً فلا بدّ وأن ينعدم لأن الآن لا يبقى ساعة أُخرى فإما أن يكون لعدمه بداية أوْ لا يكون، والثاني محال لأن عدمه

أمر متجدد ولكل متجدد بداية وإذاكانت له بداية فبداية عدمه إما أن تكون مقارنة لوجوده أو لا تكون والأول باطل لاستحالة الجمع بين العدَم والوُجود، فإذاً بداية عدَمه غير مقارنة لوجوده فإما أن يكون بين الآن الذي هو بداية وجوده وبين الآن الذي هو بداية عدَمه زمان أو لا يكون فإن كان الأول كان الآن باقياً هذا خُلْف وإن لم يكن فقد تتالى آنان ثم الكلام في الآن الثاني كالكلام في الآن الأول فيلزم تتالي الآنات.

الثالث أنا بيَّنا أن حَركة الجسم في الكيف عبارة عن تتالي أنواع آنية الوجود وذلك يوجب تتالي الآنات فثبت بما ذكرنا أن الحركة والزمان مُرَكَّبان من أمور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة فإذا قطعنا المسافة بحركة كيف ما اتفقت كان الذي يقطع الجُزء الذي لا يتجزأ مِن الحركة في الآن الغير المنقسم غَير منقسم وإلا لكانت الحركة إلى نِصْف ذلك الجزء وزمانها نصف الحركة إلى الكُل ونِصْف زمانها فتكون تلك الحركة وذلك الزمان منقسماً وذلك مُحال فإذاً ذلك القَدْر من المسافة غير منقسم والذي يليه حاله كذلك أيضاً وهَلُمَّ جراً إلى آخر المسافة فإذاً المسافة مُرَكَّبة من أمور غير قابلة للقسمة مطابقة للامور المتتالية في الحركة وفي الزمان وذلك هو الجزء الذي لا يتجزأ وهذه الشبهة قد سبقت أصولها في باب الحَركة إلا أنا أعدنا هذه الأصول هاهنا لنعلم كيفية تركُّب الشبهة عنها.

المسلك الثاني[1] قالوا لو وَضعنا كُرَة حقيقية على سطح لا تَضْريس فيه فلا شك أنها تلاقيه فموضع الملاقاة إما أن يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً والأول محال لوجوه ثلاثة.

الأول: هو أن ذلك الموضع منطبق على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فإذاً ذلك الموضع من الكرة مستقيم ثم إذا زالت الملاقاة عن ذلك الموضع وحصلت على موضع آخر تَتْلُو الأول فذلك الموضع أيضاً مستقيم فإذاً تصير الكرة مضلَّعة هذا خُلْف.

---

(١) في نسخة: الشبهة موضع: المسلك. وهذه الحجة مذكورة في المطالب العالية للرازي ٤٧/٦.

الثـاني : فَلِأن أوقليـدس برهن على أن كـل خطٍّ مستقيم يصل بين كـل نقطتين من الدائرة فإنه يقع في داخلها فلو كان موضع الملاقاة منقسماً لارتسم خط على ظاهر الـدائرة منـطبقاً على الـسـطح فيقع ذلـك الخط داخل الـدائرة وخارجها هذا محال.

والثالث: فلأن مـوضع المـلاقاة لـو كان منـطبقاً على الـسـطح أمكن أن يخرج من المركز خَطّانِ ينتهيان إلى طرفَي موضع الملاقاة فيصيـران مع الخط المرتسم من موضع الملاقاة ثَلاثة خُطوط محيـطة بسَطْح فَيحصـل هناك مثلث قاعدته موضع الملاقاة فإذا اخرجنا من مركز الدائرة إلى قـاعدة المثلث الـواقع في الدائرة عموداً قائمـاً عليه كـانت الزاويتـان الحاصلتـان على جنبتي العمود القـائِم على القاعِـدة قـائمتين وينتصف ذلـك المثلث بمثلثين قـائمي الـزاويـة ويكون الخطان الطرفيان وترين للزوايتين القائمتين ويكـون العمود وتراً للزاوية الحادة ووَتر القائمة اعظم من وتر الحـادة فالخط العمـودي أقصر من الخـطين الطرفيين مع أن الخطوط الثلاثة خرجت من المـركز إلى المحيط هـذا خلف. فثبت بمـا قلنا أن مـوضع المـلاقاة غيـر منقسم فإذا أدرنـا الكُرَة على السَّطْح حتى تتم الـدائرة فـلا شك أنـه متى زالت الملاقـاة الحـاصلة بنُقْـطة حصلت المـلاقاة بنقـطة أُخـرى وليس بين النقـطتين شيء يغـايـرهمـا لأن الكـلام في الملاقاة الحاصلة في أول حصول الملاقاة بالنقطة الأولى فإذاً قد ارتسم الخط عن تلك النقطة وإذا حصل الخط عن تركب النقطة حصل السطح عن تـركب الخـطوط والجسم عن تركب السـطوح فإذاً مـوضع المـلاقـاة من الكـرة شـيء حصل بانضمامه إلى أمثاله العِظَم والمقدار وهو الجزء الذي لا يتجزأ ولا يقال عليه بأن النقطة إنما توجد في الكرة بسبب المماسة وعند زوال المماسَّة تنعدم تلك النقطة فلا توجد نقطة مع ما يتلوها فلا يحصل تشافع النقط. لأنا نقول لو قدرنا خَطّاً موجوداً بالفعل على ظاهر الكرة ويكون له نهاية مـوجودة بـالفعل ثم قدرنا أن الكرة تلاقي السطح بتلك النقطة فإذا زالت الملاقـاة عن تلك النقطة إلى نقطة أخرى فالنقطة الأولى تكون باقية لكونهـا نهايـة لذلـك الخط والنقطة الثانية موجودة لحصول الملاقاة عليها ففي هذه الصورة تلاقت نقطتان.

المسلك الثالث إذا فرَضنا خطاً منطبقاً على خط حتى تكون النقطة محاذية للنقطة أو ملاقية لها ثم تحرك الخط فقد صارت النقطة المماسة غير مماسة واللاامماسة إنما تحصل دفعة والآن الذي هو أول زمان حصول اللاامماسة لا شك أن الخط فيه صار مُلاقياً لنقطة أخرى تالية للنقطة الأولى فتكون النقط متتالية في الخط إذ الكلام في لا مماسة النقطة الثانية كالكلام في لا مماسة النقطة الأولى وهلمَّ جراً.

المسلك الرابع أن دائرة معدَّل النهار تطلع على سكان خط الاستواء منتصبة وتمر في دورانها مسامتة لهم وتكون تقاطع تلك الدائرة مع دائرة الأفق في المشرق والمغرب أبداً على نقطتين وليس يتهيأ لنا في وقت من الأوقات أن نتوهم إلا وفي المشرق تقاطع على نقطة وليكن التقاطع حاصلاً على نقطة معينة ثم إنه يحصل اللاتقاطع على تلك النقطة والآن الذي هو أول زمان اللاتقاطع يكون التقاطع حاصلاً فيه على نقطة أخرى فقد تتالت نقطتان وكذلك القول في الباقي فتكون دائرة معدَّل النهار مركبة من النقط المتتالية.

المسلك الخامس أن النقطة أمر وجودي غير منقسم فإن كان متحيزاً[1] فهو الجُزء الذي لا يتجزأ وإن لم يكن متحيزاً فله محل ومحلُّه إن كان منقسماً لزم انقسامه بانقسام محله وهو محال وإن لم يكن منقسماً فهو المطلوب.

المسلك السادس لو كان الجسم قابلاً لتقسيمات لا نهاية لها لحصلت فيه انقسامات غير متناهية بالفعل والتالي مُحَال فالمقدَّم مثله. بيان الشرطية أن اختلاف المماسة يوجب الانقسام بالفعل فيما يقبل الانقسام فاختلاف المماسة حاصل هاهنا لأن كل جزء يفرض فإنه يلاقي بأحد جانبيه شيئاً غير ما يلاقيه الآخر منه فلو كان قبول الانقسام لا إلى نهاية حاصلاً لكان السبب القابل والسبب الفاعل لتلك الانقسامات الغير المتناهية حاصلين فيجب حصول تلك الانقسامات وأما بيان امتناع ذلك فلما بيَّنا أن ذلك ينافي وجود الجزء الواحد وما يُنافي وجود الواحد يُنافي وجود الكثير[2] فإذاً يجب أن تكون الكَثْرة

(١) في نسخة: متجزئاً (في كلا الموضعين).
(٢) في نسخة: وجود الكثرة.

حاصلة وأن لا تكون هذا خلف.

المسلك السابع أن الحكماء اتفقوا على أن الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعاً استحال حصولُهُ للغير فإذاً يستحيل أن يكون الجسم قابلاً لانقسامات غير متناهية فهو إذاً لا يقبل انقسامات غير متناهية.

المسلك الثامن أن الجسم قابل للقسمة فيكون ذلك لأجل التأليف فإن قبُول الانقسام لا يكون لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ولا لتحيُّزِهِ فإن الشيء بعد انقسام ذاته ولوازم ذاته وتحيزه موجودٌ مع أنه لا يقبل تلك القسمة وليس أيضاً لأجل الفاعل لأن الفاعل لا يجعل غير المنقسم منقسماً فقبول القسمة إذاً لأجل معنى قائم بالجسم. والله تعالى كما هو قادر على خلق ذلك المعنى فهو قادر على إزالة ذلك المعنى فإذا اعدم الله تعالى تلك التأليفات بقيت تلك الأجزاء أجزاء غير قابلة للقسمة لأنه متى زال المصحح وجب زوال الحكم عنه.

المسلك التاسع لو كانت في الجسم أجزاء غير متناهية لاستحال قطعُه إلا بَعْدَ قَطع نصفه ولا يمكن قطع نصفه إلا بعد قطع نصف نصفه فلو كانت في الجسم ابعاض غير متناهية لامتنع قطعه في زمان متناه[1].

المسلك العاشر لو كان الجسم يقبل تقسيمات غير متناهية لصحَّ أن يوجد من الخَرْدَلة ما يغشي به وَجْه السموات السبع وذلك محال فما أدى إليه مثله.

المسلك الحادي عشر أن أوقليدس قد برهن على وجود زاوية هي أصغر الزوايا الحادة فدل على الجزء الذي لا يتجزأ.

المسلك الثاني عشر أن التفاوت بين الصغير والكبير حاصل فلو كانت أجزاء الأجسام غير متناهية لوجب تساوي جميع الأجسام في الحَجْم فإن ما لا يتناهى لا يقبل الأكثر والأقل وذلك محال. هذه المسالك مجموع شبه مثبتي

---

(١) هذه هي حجة زينون في إنكار الحركة، وإثبات السكون. راجع: الطبيعة لأرسطو ـ بتحقيق الدكتور بدوي ٢/٧١٣ ـ ٧٢٣، تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ٣١.

الجزء الذي لا يتجزأ.

واعلم أن أكثر هذه الشُبه مبني على أصول قد تكلمنا فيها فيما مضى من هذا الكتاب.

أما الذي احتجوا به أولاً فقد بيَّنا أن الوحدة عرض زائد على ذات الجسم قائم به.

وقولهم يلزم انقِسام الوحدة لانقسام محلِّها فجوابه ما ذكرناه في الفصول السالفة أن الوحدة القائمة بالجسم تقبل الكثرة الوهمية ولا استحالة في ذلك وأما الكثرة بالفعل فلا يلزم قبول الوحدة لها لأن الوحدة لا تقوم بالجسم عند قيام الكثرة به بل هما وصفان متنافيان فاندفَعَ المحال.

وأما الذي احتجوا به ثانياً فقد بينًا في باب الوحدة والكثرة الفرق بين الهوية والوحدة فالقسمة إذا وردت على الجسم الواحد زالت وحدته وما زالت هويته فاندفع المحال.

وأما الذي احتجوا به ثالثاً فقد مضى في باب الحركة كيفية وجودها وكيفية وجود الآن وعدمه فلا حاجة إلى الإعادة.

وأما الذي احتجوا به رابعاً من حديث الكُرَة والسطح فقد أجاب عنه بعض المنازعين فيما لا يعنيه بأن قال النقطة لا توجد بالفِعْل في الكرة محتجاً بأنه لو حدثت نقطة بالفعل فيها ونقطة أخرى في سطح أو كرة أخرى تلاقيها فالنقطتان إن لم تتلاقيا بالأسر انقسمت النقطتان وإن تلاقيا بالأسر تداخلتا واتحدتا ويصير التَّماس اتِّصالاً هذا خُلْف.

وهذا القائِل لا يُعرف أن ذلك يُوجب عليه إنكار المماسة بين الأجسام والسطوح والخطوط لأن الجسم إذا ماس جسماً فالسطحان إما أن يتلاقيا بالأسر فيعود المحال أو لا يتلاقيا فيَلْزم أن يكون لكل واحد من السطحين عمق حتى يكون بأحد جانبيه يلاقي الآخر وبالجانب الآخر لا يلاقيه ولما بطل القسمان لزم أن لا يماس الجسم جسماً وكذلك القول في مماسة السطحين

بالخطين ومماسة الخطين بالنقطتين. وأيضاً فلأن النقطة نهاية الخط والخط قد يكون متناهياً بالفعل فكيف يكون متناهياً بالفعل ولا تكون النهاية حاصلة بالفعل إلا أن نقول ليس في الكرة خَط متناه بالفعل وحينئذ يكذِّبه اتفاق الجمهور على أن الكرة إذاتحركت تميز الخط المحوري عن سائر الخطوط بالفعل ولا شك أنه مُتناهٍ وطَرفاه قُطبا الكرة فهما موجودان بالفعل فظهر ضعف هذا الجواب. وأما الشيخ فإنه أجاب عنه من وُجوه ثلاثة الأول[1] أنا لا ندري هل يمكن أن توجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود أو هو من الأمور الوهمية على نحو ما يكون في التَعليميات ولا ندري أنه لو كان في الوجود فهل يصح تدحرجها عليه أو لا يصح فربما استحال وبعد هذا فالكرة إنما تماس السطح بالنقطة في حال السكون وإذا تحركت ماست بالخط في زمان الحركة ولم تكن في زمان الحركة مماسة على النقطة إلا بالوهم إذ ذلك لا يتوهم إلا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل.

ولقائل أن يقول أما المنع من وجود الكُرَة فغير مستقيم لأن هذا الشكل هو الذي يقتضيه جميع الطبائع البسيطة والتركيب لا يضاده فكيف يستحيل وجوده والسطح المستوي أيضاً ممكن الوجود لأن سبب الخشونة الزاوية وهي لا بدّ وأن تكون من سطوح صغار ملس وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية وإذا جازَ سطح صغير مُسْتَوٍ جاز سطح كبير مُسْتوٍ. نعم ربما لا يمكننا الحكم بوجوده لكن الكلام غير مبني على الوجود بل على امكان الوجود فإن ما يمكن أن يوجد إذا فرض موجوداً لم يلزم منه محال لأن الكذب الغير المحال لا يلزم منه محال وأما المنع من التدحرج فهو وإن كان بعيداً لكنه غير مُضِرّ إذ لا شك في إمكان إنزلاقها عليه ويلزم منه نُقَط متتالية في السطح.

وقوله المماسَّة حال الحركة بالخط فنقول المماسة بين الجسمين لا تمكن إلا بأن ينطبق طرف كل واحد منهما على طرف الآخر فلو ماسَّت الكرة السطح بالخط لوجب أن ينطبق من الكرة خط على خط في ذلك السطح

---

(١) اكتفى الرازي بذكر الوجه الأول ولم يذكر الوجه الثاني والثالث.

فيكون ذلك الخط مستقيماً لأن المنطبق على المستقيم مستقيمٌ فتكون الكرة مضلَّعة وذلك محال فإذاً الكرة لا تماس السطح بالخط أصلاً.

وقوله المماسَّة بالنقطة إنما تكون في الآن ولا وُجود له بالفِعْل فَنَقُول الخلاف في كون الزمان غير مركب من الآنات المتتالية كالخلاف في أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجزأ فكيف تدفع حجة الخَصْم بذلك وأنه نفس المتنازع فيه.

قال وبالجملة فإن هذه المسألة لا تتحقَّق مُسلَّمة لأن المسلَّم أن الكرة لا تلقى السطح في آن واحد إلا بنقطة وليس يلزم من هذا أن يكون في حال الحركة تنتقل من نقطة إلى نقطة مجاورة لها ومن آنٍ إلى آنٍ مجاوِر له، فإنه إن سُلِّم هذا لما احتيج إلى ذكر الكرة والسطح بل صح أن هناك نقطاً متتالية منها تأليف الخط وآنات متتالية[1] منها تأليف الزمان فإذا كان المسلم هو أن الكرة تلاقي السطح في آن وكان الخلاف في أن الحركات والأزمنة غير مركبة من أمور غير متجزئة ومن آنات كالخلاف في المسافة وكان إنما يلزم تجاور النقط لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في اثبات تتالي النُّقط كالمصَادَرة على المطلوب.

ولقائل أن يقول إذا فرضنا آناً وكانت الكُرَة فيه ملاقية للسطح على نقطة واحدة ثم زالت الملاقاة عن تلك النقطة فهاهنا حدث أمْرَان: أحدهما زوال الملاقاة والآخر حُصول الملاقاة فأمازوال الملاقاة فهو حَركة فلا جرم ليس له بداية يكون هو فيها حاصلاً وأما حصول الملاقاة فهو من جملة ما يحصل في الآن ويستمر في جميع الزمان الذي بعده فثبت أن الملاقاة لها بداية هي حاصلة فيها فنقول الآن الذي حصلت فيه اللاملاقاة إما أن يكون هو الآن الذي حصلت فيه الملاقاة أو غير ذلك الآن والأول باطل وإلا لكانت الكرة في الآن الواحد بالنقطة الواحدة ملاقية للسطح وغير ملاقية له هذا مُحال وإن كان غير ذلك الآن فنقول إماأن يكون بين آن الملاقاة وبين آن اللاملاقاة زمان أوْ لا

---

(١) في نسخة: متجاورة.

يكون، فإن كان كانت الكرة في ذلك الزمان ملاقية للنقطة الأولى فتكون الكرة ساكنة هذا خلف وإن لم يتوسط بين الآنين زمان فقد تتالى الآنان. ونقول أيضاً الآن الذي هو أول زمان الملاقاة بتلك النقطة إما أن تكون الكُرَة فيه ملاقية بنقطة أخرى أو لا تكون فإن لم تكن ملاقية بنقطة أخرى فإما أن تكون ملاقية بالنقطة الأولى أو لا تكون ملاقية بشيء من النقط فإن كانت ملاقية بالنقطة الأولى لزم أن تكون الكرة عندما صارت لا ملاقية للسطح بتلك النقطة تَكون ملاقية بتلك النقطة للسَّطح هذا خلف وإن لم تكن ملاقية بشيء من النقط وجب أن تكون ملاقية للسطح عند مماستها للسُّطح هذا خلف. فإذاً الكرة في الآن الذي هو أول زمان الملاقاة ملاقية بنقطة أخرى فإما أن تكون بينها وبين النقطة الأولى واسطة أو لا تكون فإن كانت فتكون ملاقاة الكرة السطح بذلك المتوسط قبل ملاقاتها السطح بالنُقْطة الثانية فلا تكون ملاقاتها للسطح بالنقطة الثانيةَ في أول زمان الملاقاة بالنقطة الأولى وذلك خلف فإذاً ليس بين النقطتين واسطة فيلزم تتالي النقط وظاهر أن هذه الحجة توجب تتالي النقط وتتالي الآنات من غير أن تُصَادِرَ في ذلك على المطلوب.

والذي نعتمد عليه في الجواب وَجهان الأول أن يقال القَوْل بالجزء الذي لا يتجزأ يمنع من إمكان وجود الكرة والدائرة فكيف يستدل بوجود الكرة وحركتها على وجود الجزء.

الثاني فَقد بينًا أن الحركة لا يُعقل وجودها مع القول بالجزء الذي لا يتجزأ فلا يمكن أن يستدل بها على وجود الجزء الذي لا يتجزأ وهذان الوجهان هما اللذان يعول عليهما في دفع هذه الشبهة المبنيَّة على وجود الحركة ويمكن أن يستعان في حل ما ذكرناه من الشكوك بالأصول التي ذكرناها في باب الحركة. وأما الذي احتجوا به خامساً من أن النقطة إن كانت عَرضاً فلا بدّ وأن يستدعي محلاً لا ينقسم فالجواب عنه ما مضى من أن بعضهم زعم أن النقطة ليست أمراً وجودياً بل هي أمر وهمي ومن سلم كونها أمراً وجودياً زعم أنها عرض غير سارٍ فلا يلزم انقسامها لانقسام محلها.

وأما الذي احتجوا به سادساً من أن اختلاف المماسة يوجب حصول

الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فقد سبق الجواب عنه في الفصل المشتمل على البراهين على نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

وأما الذي احتجوا به سابعاً فقد مضى الجواب عنه أيضاً لأنا بيّنا أن قولنا: الجسم قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعني به أنه قابل لها بمجموعها بل نعني به أنه لا ينتهي إلى حد إلا ويقبل بعد ذلك تقسيماً آخر وذلك لا ينافي قولنا أنه يستحيل حصول التقسيمات الغير المتناهية.

وأما الذي احتجُّوا به ثامناً وهو قولُهم كُل قابل للتفريق فَفيه تأليف فالجواب عنه أنه إن عنوا بذلك أن يكون فيه جُزءان متميزان بالفعل وبينهما مماسة وأن التفريق عبارة عن تبعيد أحدهما عن الآخر فهذا هو المتنازع فيه فلم قلتم أن الأمر كذلك فإنه لو ثبت لهم ذلك لما احتاجوا في تتميم حجتهم إلى فرض زَوال التأليف عنها إذ لو كانت الأجزاء حاصلة في ذلك المؤلف وتميُّز كل واحد منها عن الآخر بالفعل لوجد الواحد في الكثير وإن عنوا بكونه مؤلفاً كونه مستعداً لقبول التجزئة فذلك مما لا يمكن ارتفاعه عنه لأن ذلك هو صُورته الجسمية أو لازم صورته الجسمية.

وأما الذي احتجوا به تاسعاً من أنه يلزم أن لا يقطع الجسم إلا في زمان غير متناهٍ فالجواب عنه أن هذا إنما يلزم على من يقول الجسم مركَّب من أجزاء غير متناهية بالفعل ومن قال بذلك فقد قال بوجود الجُزء الذي لا يتجزأ إلا أنه زعم أنها غير متناهية. وأما من نفى الجزء الذي لا يتجزأ وزعم أن الجسم البسيط ليس فيه شيء من الأجزاء فكيف يلزم عليه ذلك.

وأما الذي احتجوا به عاشراً من تغشية سطح السماء من أجزاء الخَرْدلة فنحن بتقدير تسليم الجزء لا يمكننا المنع من ذلك أيضاً إذ ربما كان في الخردلة من الأجزاء التي لا تتجزأ ما تبلغ كثرتها إذا بسطت إلى تغشية سطح السماء فإذا لم يكن ذلك بين الامتناع مع فرض وجود الجزء فكيف تبين بامتناعه وجود الجزء.

وأما الذي احتجُّوا به في الحادي عشر من أمر الزاوية فلا نُسلِّم أنها غير

منقسمة بل هناك زوايا هي أصغر منها بالقوة بلا نهاية وإنما قام البرهان على أنه لا تكون زاوية من خطين مخصوصين أصغر من تلك وليس إذا قيل أنه ليس شيء بِصفة[1] كذا أصغر من كذا وجب أن يقال أنه ليس شيء أصغر منه البتّة.

وأما الذي احتجُّوا به في الثاني عشر فالجواب أن الخردلة تساوي أجزاؤها أجزاء الجبل في العدد لا في المقدار كما أنا إذا ضعَّفنا الجبل مثل تضعيف الخردلة فإنهما تتساويان في العدد لا في المقدار وبالله التوفيق[2].

الفصل السابع في بيان أن الجسم هل يقبل الإنقسام إلى غير النهاية مع بَقاء صورته النوعية؟

من الصُّوَر النوعية ما لا يحصل إلا بامتزاج أجسام مختلفة الطبائع كالصور المعدنية والنباتية والحيوانية ومنها ما لا يكون كذلك وهي كالنارية والهوائية وغيرهما والظاهر من مذهب المشّائين أن للاجسام حداً في الصِّغر

---

(١) في نسخة: نصفه.

(٢) يعود القول بالجزأ الذي لا يتجزأ أو «الجوهر الفَرْد» إلى فيلسوفين يونانيين هما ديمقريطس ولوقبس، وأول من أخذ بنظرية الذرة من المسلمين شيخ الاعتزال أبو الهذيل العلاف، ثم أخذت مكاناً من مباحث المتكلمين المسلمين أشاعرة وماتريدية ومعتزلة. وذلك لاتصال هذه المسألة بمسائل كلامية كوجود الله وعلمه وقدرته والمعاد... وقد انكر الجزء الذي لا يتجزأ علماء كثيرون من أمثال: هشام بن الحكم، والنظّام وابن حزم وابن تيمية وابن القيم.
وكان لفخر الدين الرازي حيال هذه المسألة آراء ومواقف ثلاثة مختلفة فمرة أنكر الجوهر الفرد في «المباحث المشرقية» كما رأيت، وفي «شرح الاشارات» لابن سينا.
ومرة ثانية توقف الرازي في «الملخص ونهاية العقول ورأى أن أدلة الطرفين لا تخلو من قوة.
وكان يقول: إنه ليس أول من توقف في هذه المعضلة بل سبقه إليه إمام الحرمين وأبو الحسين البصري.
ومرة ثالثة: وقف فيه مع القائلين بإثبات الجوهر الفرد وذلك في كتاب من أقدم كتبه «الإشارة»، وفي الأربعين والمحصل والتفسير الكبير والمعالم في أصول الدين ودافع عنه في «المطالب العالية».
راجع كتاب الدكتور محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٤١٩ ـ ٤٣٧).

إذا صارت أصغر من ذلك زالت صورها فللماء شيء هو أصغر صور الماء وكذلك للهواء وحجتهم أن الأجسام لو احتملت الإنقسام والتصغُّر لا إلى نهاية مع بقاءِ صُورها النوعية لجاز أن يحصل من كل واحد من الأركان الأربعة ما يكون في غاية الصغر ويحصل من امتزاجها الحجم[1] والعِظَم وأن تتكون المتكونات الحيوانية حتى تحصل فِيلَة على قدر بَعُوضة ولو كان ذلك ممكناً لم يكن أقليُّ الوجود بل أكثرياً لأن امتزاج الأقل قَبل امتزاج الأكثر لأن الأكثر إنما يحصل عن اجتماع الأقل وحُصوله بعد حصوله فكان يجب أن يكون ذلك أكثرياً ولما لم يكن كذلك عَلِمنا أن للأجسام حداً في التصغر مع بقاء صُورها النوعية.

ولا يقال: فلِمَ لَمْ توجد بَعُوضَة في قَدر الفِيلَة؟ فنقول: لأن الصغر مما يعين على الامتزاج والكِبَر كالعائق عنه ولهذا كانت المعاجين تُعان على تكوينها بالدَّق.

واعلم أنه يمكن القَدْح في هذه الحجة من وجوه ثلاثة:

الأول: أنا نُسلِّم أن امتزاج الأقل عدداً قبل امتزاج الأكثر عدداً ولا ينفعهم ذلك لأن الكلام ليس فيه لكن لم قُلتم إن امتزاج الأقل مقداراً قبل امتزاج الأكثَر مقداراً. وبيانه هو أن وجود الأقل مقداراً في الأكثر مقداراً وجوده بالقوة والذي بالقوة فهو غَير موجود فإذا لم يكن الأقل مقداراً حاصلاً بالفعل لم يكن لَه امتزاج بالغير فضلاً عن أن يكون امتزاجه قبل امتزاج شيء آخر بل الأوْلى أن يكون امتزاج الأكثر في المقدار قبل امتزاج الأقل في المقدار إذ الأكثر محصَّل مَحْصُور والأقل غير محصَّل ولا محصُور.

الثاني: سلَّمناأن امتزاج الأقل متقدِّم على امتزاج الأكثر مطلقاً لكن لم قلتم إنه يكفي ذلك المزاج في حصول الصورة النوعية ولم لا يجوز أن يكون العظم مع ذلك معتبراً إذ من الممكن أن تكون النفس المدبِّرة إنما تستعد

---

(١) في نسخة: اللحم.

المزاج لقبولها الاستعداد التام إذا كان وافياً بأفاعيلها وذلك لا يتم إلا بمقدار معين من العِظَم.

الثالث: هَبْ أنه لو تمّ ذلك الاستعداد فإنه تفيض عليه النفس من وَاهِب الصور لكن ذلك الامتزاج إنما يحصل في مكان معين مخصوص فلو كانت تلك المادة يسيرة لا نفعلت عما يحيط بها ولا يبقى ذلك لمزاج إلى أن يحصل فيه الاستعداد لقبول تلك الصورة بل يفسد قبل ذلك.

ولما بطلت هذه الحجَّة فنقول الإنقسام تارةً يكون بالإنفكاك وتارة باختلاف الأعراض الغير المضافة، وتارةً باختلاف الأعراض المضافة وتارة بالوهم أماالذي يكون لاختلاف الأعراض المضافة فلا نهاية له لأن الأعْرَاض الإضافية لا يجب أن تبلغ بالجسم إلى حد يكون بعد ذلك فاقداً لتلك الصورة لأن تلك الصورة فاشِية[1] في جميعه وإلا لكان إما أن يخلو كل واحد من أجزائه عن تلك الصورة وإما أن يكون بعض الأجزاء خالياً عن تلك الصورة دون البعض والقسم الأول لا يخلو إما أن يتغير حالها عند الاجتماع عما كانت عليه حالة الانفراد ولا يتغير فإن لم يتغير لم يحصل بالاجتماع إلا الزيادة في العدد والمقدار ولم تحصل تلك الصورة النوعية فلا يكون للجسم تلك الصورة البتة هذا خُلف. وأما إن كان اجتماع الأجزاء يوجب حُصول الصورة للمجموع.

فأول ما فيه أن تلك الصورة الحاصلة بالامتزاج فاشية في الكل وهو المطلوب وثانياً أن امتزاج تلك الأجزاء لا يفيد صورةً أخرى إلا إذا كانت مختلفة الطبائع فتكون لكل جزء منها طبيعة خاصة وكل ما يفرض في ذلك الجُزء من الأجزاء فله تلك الطبيعة وظاهر أن الانقسام الذي يكون بحسب الوهم أو بحسب اختلاف الأعراض المضافة لا يخرج الجزء الصغير عن طبيعة الجزء الكبير وأما الانقسام الانفكاكي فيشبه أن يكون الإفراط في الصِّغر يصير سبباً لأن لا يحفظ الجسم صورته لأن الجسم إذ أفرط صغره استولى

(١) في نسخة: ناشية.

عليه ما يحيط به وينقله إلى طبيعته ويدل عليه الاستقراء. وأما الانقسام بالأعراض الغير المضافة مثل ما فيه البلقة[1] فهو مثل الانقسام الانفكاكي في كونه متناهياً.

وإذا ثبت ذلك بَطُل قول من يقول أن أصغر أجزاء الأرض أكبر من أصغر أجزاء النار لأن تلك النار إذا انقلبت أرضاً لم يجب أن يكون ذلك عند الأرض حتى يتّصل بها إذ كَثير من أجزاء العناصر تَعرض له الاستحالة في غير حيِّزه الطبيعي وإذا صار ذلك الجزء الصغير من النار أرضاً فلا بُدَّ أن يصير أصغر مما كان لأن الخمود يصغره فيكون هو أرضاً أصغر من الجزء الذي فرضناه أصغر الأجزاء الأرضية وذلك محال وإذ قد بيَّنا أن الجسم غير مركَّب من الأجزاء الحسية والحجمية فلنتكلم في أنه هل هو مركب من الأجزاء العقلية أم لا.

الفصل الثامن في أن الجسم مركب عن الهيولي والصورة[2]

هذا هو المتَّفق عليه بين الحكماء وذكروا على هذا بُرهانين:

الأول: أن الجسم البسيط لا شك أنه قابل للانفصال والقابل للانفصال إما أن يكون هو الاتِّصال أو أمر آخَر دون الاتصال. والأول باطل لأن القابل يجب أن يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع الانفصال فإذاً القابل للانفصال أمر آخر غير الاتصال ولا شك أن قوة قبول الانفصال حاصِلة مع

---

(١) في نسخة: النقطة.

(٢) بخلاف الرأي القائل بالجزأ الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد الذي تبناه المتكلمون، هناك الرأي الأرسطي القائل بأن الجسم مؤلف من هيولي وصورة. وقد تابع الفلاسفة المشائيون المسلمون أمثال الفارابي وابن سينا وأرسطو في هذا التقسيم. والمسألة تابعة للفصول السابقة. وقد سبق عرض رأي الرازي فيها ومواقفه المختلفة. وقد أفرد لهذا «الزعم» مسألة في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص ١٦٨. وتعرض بالنقض له في «المطالب العالية» ٦/١٩٩ - ٢١٦. وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٣٦ والطبيعة لأرسطو ١/٥٠ - ٧٦، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ١٥٨، والنجاة لابن سينا ص ١٣٩، والإشارات والتنبيهات لابن سينا ٢/١٧٩ - ٢٠٦.

وجود الاتصال فإذاً الاتصال مُقارِن لشيء آخر فإذاً الجسم مركب عن الاتصال وعما فيه الاتصال وذلك هو المطلوب.

واعلم أن هذا البرهان مَبْني على أن الجسم غير مركَّب من أجزاء لا تتجزأ والإ لكان اتصال الجسم عبارة عن اجتماعها وانفِصَاله عبارة عن تفرُّقها وكذلك أيضاً لا بُدَّ من إبطال قَول من يقول إن مبادىء الأجسام أجزاء متجزئة في الوَهْم غير قابلة للتجزئة بالفِعل فإن عندَهم الأجسام المحسوسة ليس لها اتصال حقيقي بل اتصالها عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصالها عبارة عن تفرُّقها. وأما كل واحد من تلك الأجزاء فإن فيها الاتصال الحقيقي حاصل لكنها غير قابلة للانفصال فإذاً ما يقبل الانفصال فهو غير مُتَّصل بالحقيقة وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال فظاهر أنه لا تتم هذه الحجة إلا بإبطال هذين المذهبين وذلك مما قد فعلناهُ فيما مضى.

فإن قيل الاتِّصال يُراد به كون الجسم بحالة يَقبل الأَبعاد الثلاثة وذلك هو الجسمية وقد يراد به وُرود تلك الأبعاد الثلاثة وذلك عَرض من باب الكم. فَدَعْوا كم أن الجسم يرد عليه ما يزيل الاتصال إن عَنَيتم به المعنى الأول فهو كاذب يدفعه الحس فإن ذات الجسم مما يستحيل أن تبقى عند زوال الجسمية وإن عَنَيتم به الثاني فاللازم منه كون المقدار زائداً على الجسم وذلك مُسَلَّم ولكن كيف يلزم منه أن يكون الجسم في حقيقته مركباً من أمرين وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال الانقسام لما ورد على الجسم ابطل عنه الوحدة التي بيَّنا عَرَضيتها لا الأمر الداخل في قوام الجسم وذكر بعضهم شَكّاً آخر فقال الانفصال عدم فكيف يستدعي قابلاً؟

الجواب أما الأول فحلُّه أن الجسم قد ثبت أنه غير مركَّب من الأجزاء فعند خُلُوه عن جميع الأسباب المكثرة يكون واحداً حقيقياً وله وحدة وهوية باعتبارها يمتاز عن سائر الأفراد المشاركة له في الماهية فإذا أوردت القسمة عليه امتنع أن تبقى تلك الوحدة فامتنع أن تبقى تلك الهوية وإن عُدِمت تلك الهوية فقد عُدِمت تلك الجسمية لأن الفرد إنما يسير هُو هُوَ لا بماهيته فقط وإلا لكان هو غيره بل بمعيناته، فظاهر أن ورود القسمة عليه سبب لزوال تلك

الجِسمية وهو أيضاً سبب لِزَوال ذلك المقدار ولزوال تلك الوحدة وليس قولنا إن الانفصال يزيل تلك الجسمية ينافي كونه مزيلاً لأُمور مقارنة للجسمية وعند هذا نُحرِّرُ الحُجَّة.

فنقول الجِسْمية مما يصح عليها العدَم وكل ما كان كذلك فله مادة وكل ما ينتج قَضية فإنه ينتج عكس نقيضها فالقياس المنتج لكبرى هذا القياس ينتج أن ما لا مادة له لا يصح العدم عليه وهو بعينه البرهان على بقاء النفس الناطقة وذلك لأن الجسمية الزائلة كانت قبل زوالها ممكنة الزوال والطارئة كانت قبل حدوثها ممكنة الحدوث فقوة حدوثها وقوة فسادها تستدعي محلاً وليس ذلك هو تلك الجسمية لأن محل الشيء يبقى معه وتلك الجسمية لا تكون موجودة عند عدَمها فإذاً تلك القوة موجودة في شيء كان موجوداً عند وجود الاتصال وبهذا يزول الشك الثاني والثالث أيضاً فإنه ليس الإنفصال عدماً محضاً فإنه عبارة عن عدَم مقارِن لقوة وجود تلك القوة[1] لا يستغني عن المحل على ما بيناه.

والشَّكَ المُشْكِل على هذه الحجة أن نقول: الجسم حين ما كان واحداً فمادته كانت واحدة أو ما كانت واحدة، فإن كانت واحدة فعند انقسام الجسم لا يخلو إما أن بقيت المادة واحدة أو تجزأت، فإن بقيت واحدة فهو محال وإلا كانت الصور حاصلة في مادة واحدة، وذلك محال لوجهين: أما أوَّلاً فلاستحالة اجتماع المِثْلين في مادة واحدة وأما ثانياً فلأنه تكون هناك ذات واحدة موصوفة بصفتين إلا أنه يكون هناك جسمان متباينان وإن قلنا بأن المادَّة تجزَّأت فهي في ذاتها قد صارت كثيرة بعد وحْدتها فيلزم عدمها واحتياجها إلى مادة أُخرى والكلام فيها كالكلام في الأُولى وأما إن قلنا إن الجسم حين ما كان واحداً فمادته ما كانت واحدة بل كانت كثيرة فحينئذ يجب بحسب الانقسامات الممكنة فيه أن تكون المواد حاصلة متميزة فيه فيكون الجسم فيه مواد متباينة غير متناهية ولا شك أن الصورة الحاصلة في كل واحدة منها غير

---

(١) في نسخة: ووجود تلك القوّة.

الصورة الحاصلة في المادة الأخرى فحينئذ يكون الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية وهو يدفع أصْل الحجة فهذا شكٌ مُشكِل.

ويمكن أن يبيِّن أن الصورة الجسمانية ممكنة الزوال من حيث أن كل قوة جسمانية فإنها لا تقوى على بقاء غير مُتناهٍ فإذاً الجسمية مما يجب عليها أن تُعدم وكل ما كان كذلك فلَه مادَّة ولكن يبطل ذلك بجسمِيَّة الفَلَك فإن جُعِل السبب في ذلك دوام فيض المفارق أمكن أن يُجعَل هاهنا كذلك.

البرهان الثاني قالوا: كل جسم فهو من حيث جسميته مَوْجودٌ بالفعل ومن حيث أنه مستعدٌ أي استعداد ثبت[1] فهو بالقوة والشيء الواحد من الجهة الوحدة لا يقتضي قُوّة وفعلاً لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فإذاً يكون الجسم مُركباً مما عنه القوة ومما عنه الفعل وقد عرفت أن الذي يقال من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلامٌ ليس عليه حُجَّة ثم على هذه الحجة بعد ذلك شُكوكٌ ثلاثة.

الأول أن المادة مَوْجودةٌ بالفعل لأنها قابلَةٌ للصُّوَر والقابل للشيء وجوده قبل وجود المقبول ثم إنها أيضاً مستعدة لقبول الصُّوَر فيجب أن يكون لها مادَّة أُخرى لا إلى نهاية.

الثاني أن النفس الناطقة موجودة بالفِعْل وبالقُوة أيضاً نظراً إلى ما يمكن حصوله لها من العلوم وليس لها مادة.

الثالث الشيء الواحد إنما يمتنع أن يكون بالقوة وبالفعل بالنسبة إلى شيء واحدة فأما بالنسبة إلى شيئين فذلك غير ممتنع.

والجواب عن الأوَّل أن المادة لها من ذاتها القوة وكونها بالفعل بسبب الصورة فما هو مَبْدَأ[2] كونها بالقوة ليس هو المَبْدأ لكونها بالفعل وهو عين كلامنا.

---

(١) في نسخة: شثت.

(٢) رُسمت لفظه «مبدأ» في كل هذا الجزء هكذا «مَبْدَء».

فإن قالوا الصُّورة تحتاجُ في حُدُوثِها إلى المادة فكيف تكون مبدأ لوجودها وسيأتي الجواب عن هذا في باب تَعلُّق الهيولي بالصورة.

وأما الثاني فجوابه أن الاستعداد لا بُدَّ له من سَبب زائِد على ذاتِ النفس وهو البدن وعلائقه وستعرف أنه لولا تعلُّق النَّفس بالبَدن لامتنع أن يحصل لها كَمال بعدما لم يمكن فأما كون الصورة محتاجة إلى المادة في الوجود والنفس غير محتاجة إلى البدن فذلك إنما يعرف بدليل آخر.

وأما الثالث فجوابه: أن القوة والفعل سواء كانا بالنسبة إلى أمرين أو بالنسبة إلى أمر واحد فهما أثران يستدعيان مُؤَثرين.

البرهان الثالث وهو الذي قد تكَلَّفناه لهم أن نقول: سيظهر بعد ذلك أن الكون والفساد على الفلك محال فنقول بناء على هذا الأصل أن جسمية الفلك المعين لا شك أنها لازمة لشكل ذلك الفلك بعينه ولِمقداره بعينه فتلك الملازمة إماأن تكون لنفس مفهوم الجسمية أو لأمر آخر والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك لاشتراك الأجسام في الجسمية وإن كان لأمرٍ آخر وراء الجسمية فلا يخلو إما أن يكون ذلك الأمر حالاً في تلك الجسمية أو تلك الجسمية حالَّة فيه أو لا هو حالٌ في الجسمية ولا الجسمية حالَّة فيه ومُحال أن يكون ذلكَ اللزوم لأمر حالٍ في الجسمية فإن ذلك الأمر إن لم يكن لازماً لتلك الجسمية لم يكن الشكل اللازم بسبب تلك الجسمية لازماً وقد فرضناه لازماً هذا خُلْف، وإن كان ذلك الأمر لازماً لتلك الجسمية عادَ التقسيم الأول في كيفية لزومه فإماأن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما يلزم الجسمية لنفس الجسمية فيعود المحال المذكور من أنه يجب أن يكون كل جسم كذلك. وأما إن كان ذلك اللزوم بسبب شيء لا هو حالٌ في الجسيمة ولا الجسمية حالَّة فيه فذلك الشيء لا يخلو إماأن يكون جِسْماً آخر أو قُوَّة موجودةً في جسم آخر أو موجوداً ليس بجسم ولا بجسماني، والأول باطل لأن ذلك الجسم إن اقتضى ذلك اللزوم بجسميته وُجِبَ أن يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملزومة لتلك الفَلكية أوْلى بذلك الاقتضاء من جسمية أخرى وقد أبطلنا ذلك وإن لم يكن بمجرَّد الجسمية بل بقوة زائدة

على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول إن تلك القوّة إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضى لذلك اللزوم وإن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلَّها فإما أن تعدم أو لا تعدم فإن عُدِمت وجب أن تزول تلك الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال، وإن لم تُعدم عند مفارقة محلها كانت غَنية في وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن له اختصاص بمحلٍّ دون محل اختصاصاً بالوجوب فهي إذاً قوة مجردة فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات المتساوية وفي قبول أثرها تأثيراً واحداً فكان يجب أن لا يكون اقتضاؤها[1] لوجوب موصوفية بعض الأجسام بتلك الفلكية أوْلى من اقتضائها لذلك في سائر الأجسام ويَعُود ما ذكرناه من وجوب اتصاف كل الأجسام بتلك الفلكية وذلك محال فظاهر بيِّن أن الجسمية إنما تلزمها تلك الفلكية بسبب شيء حلت تلك الجسمية فيه وحلت تلك الفلكية وذلك الشكل فيه ثم إن ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معاً فلا جَرم إن صارت مقارنتهما واجبة فإذاً لجسمية الفلك محل وذلك هو المسمى بالهيولي ويجب أن تكون تلك الهيولي مخالفة لسائر الهيولات وإلا عادت المحالات المذكورة وإذا ثبت أن جسمية الفلك محتاجة إلى محل تحل فيه وجب احتياج جسمية العناصر إلى الهيولي على ما سيأتي. فهذا تمام هذه الحجة وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قَدحوا في شيءٍ من مقدِّماتها.

ولكن عَرض لي شك بعد ذلك في بعض مقدماتها وذلك لأن الجسمية ليست عبارة عن وجود هذه الأبعاد بالفعل لأن هذه الأبعاد من باب الكم وليست أيضاً عبارة عن نفس قابلية هذه الأبعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب لوجهين.

الأول أنا قد دللنا على أن قابلية الشيء للشيء يستحيل أن يكون وصفاً ثبوتياً.

والثاني أنها لو كانت وصفاً ثبوتياً لكانت من باب النِّسَب والإضافات،

---

(١) في الأصل «انقضاءها» وقد رسمناها على قواعد الهمزة الحديثة.

ومِثْل ذلك لا تكون صورة مقومة بل الجسمية عبارة عن الأمر الذي لأجله قد حصلت هذه القابلية وذلك الأمر غير محسوس ولا معلوم بالضرورة فإن المُدْرَك المعلوم بالضرورة هو هذه المقادير والأبعاد وإما وجود أمرٍ آخر لأجله تحصل قابلية هذه المقادير فلا هُوَ مُدْرك بالحس ولا هو مَعْلُوم بالضرورة وإذا كان كذلك لم يمكن دعوى الضرورة في كون ذلك الأمر مشتركاً بين الأجسام كلها فإنه من المحتمل أن يكون الأمر الذي لأجله كان هذا الجسم قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة مخالفاً بالنوعية للأمر الذي لأجله كان الجسم الآخر قابلاً لهذه الأبعاد فإنك قد عَرَفت أن المعلول النوعي يجُوز استنادُهُ إلى عِلل مختلفة الطبائِع والماهِيات وإذا كان هذا الاحتمال قائماً لم يلزم من قولنا سبب وجود الشكل المعين للفلك المعين هو جِسْميته أن يكون ذلك الشكل مشترِكاً بين الأجسام كلِّها والناس إنما غفلوا عن هذه الدقيقة لأن الغالب على الظنون أن الجسمية هي هذه الأبعاد والمقادير ثم لما علموا أنه لا اختلاف في طبيعة المقدار لا جَرم حَكموا بأنّ الجسمية مشتركة فيها فأما الذين يجعلون الجسمية امرأ وراء ذلك فلا يمكنهم دعوى الضرورة في كون ذلك المعنى مشتركاً بل لا بُدَّ من البرهان على ذلك ونحن إلى الآن ما لخَّصْنا البرهان على ذلك فيحصل من مجموع ما ذكرنا أنه لم يتلخص عندنا برهان على كون الجسم مُركباً من الهيولي والصورة فلا جرم لم نحكم بذلك وأما أنه هل تلخص برهان على نفيه أم لا فسيأتي ذلك في الفصول التي بعد ذلك.

ولنذكر طرفاً منه فنقول: الهيولي إما أن يكون لها حُصول في الحيِّز أو لا يكون فإن كان لها حُصول في الحيِّز فإمّا على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية والأول يقتضي كون الهيولي مُتحيِّزة وذلك محال لثلاثة أوجه.

أما أولاً فلأن عند حلول الجسمية فيها يلزم اجتماع المثلين.

وأما ثانياً فلأنه لا يكون أحدهما بالحالية والآخر بالمحلِّية أولى من العكس.

وأما ثالثاً فلأن الهيولي إن احتاجت إلى محل فالكلام في محلها

كالكلام فيها ويلزم التسلسل وإن لم تكن محتاجة كانت الجسمية غَنية عن المحلّ وهو المطلوب.

وإن كان على سبيل التبعية بأن تحصل الجسمية بذاتها في الحيِّز والهيُولي يحصل في ذلك الحيِّز تبعاً لحصول الجسمية فيه فإذا كان حصول الهيولي في ذلك الحيِّز تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولي صِفةً والجسمية موصوفاً فتكُون الهيولي صفة حالة في الجسم وذلك مغاير لِدَعوى أن الجسمية حالة في الهيولي وإن لم يكن لها حصول مستقل ولا تابع مع أن الجسمية مختصة بذلك الحيِّز استحال أن تكون الجسمية حالة في الهيولي لأنا نعلم بالضرورة أن المختص بالجهة بالذات يستحيل أن يكون حاصلاً فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت أن القول بحلول الجسمية في محل يؤدي إلى أقسام باطلة فيكون القول به باطلاً.

ثم إن بعضهم احتج على ذلك فقال لو كان الجسم مركباً من أمرين لكانا ذاتيين له فكانَ يلزم أن يكون العالم بالجسم عالماً بتركّبه عنهما من غير برهان لأن من شَرْط الذاتي أن لا يحتاج في إثباته للذات إلى برهان.

فنقول في حله هذا إنما يلزم إذا عقلنا تمام ماهية الجسم فأما إذا لم نعقل منه إلا أنه شيء قابل للأبعاد الثلاثة فلم نعقل من الجسم إلا ما يلزم أحد جزئيه فإن قبول الأبعاد لازِم من لوازم صورته ومعلوم أن هذا القدر لا يقتضي العلم بجميع أجزاء الجسم.

واعلم أنه وإن لم يثبت القَوْل بالهيولي عندنا إلا أن المثبتين له تكلموا في أحكامه(١) فلنتكلم نحن أيضاً في ذلك ليكون كتابنا حاوياً لجميع ما قيل في كل باب.

الفصل التاسع في إثبات المادة لكل جسم

إن الحجة الأولى وهي المشهورة تقتضي أن يكون كُلُّ جِسْم قابلاً

---

(١) في نسخة: تفاريقهُ.

للإنفصال فإنه يكون مركَّباً من الهيولي والصُّورة ولكن الفلك غير قابل للإنفصال فلا تجري فيه هذه الحجة.

وأما الحجة الثالثة التي ذكرناها فهي تدلُّ على أن كل جسم لا يقبل الانفصال والكون والفساد فهو مُركَّب من الهيولي والصورة ولكن العناصر قابلة لذلك فإذاً لا بدّ من بيان كيفية دلالة هاتين الحجتين على كون الجسم مركباً من الهيولي والصورة مطلقاً.

فنقول إذا ثبت بالدليل في موضع واحد احتياج الجسمية إلى المحل فنقول تلك الحاجة إما أن تكون من لوازم تلك الماهية أو لا تكون فإن لم تكن من لوازمها كانت الجسمية في حد ذاتها غَنِية عن المحل والغني عن المحل لا يعرض له ما يحوجه إليه وإن كانت الحاجة لازمة لماهيتها فحيث ما تحققت ماهيتها تحققت تلك الحاجة فإذاً كل جسمية فهي في الهيولي.

فإن قيل احتياج الحيوانية التي في الإنسان إلى الناطقية إن كان لذاتها وجب احتياج كل الحيوانات إلى الناطق وإن لم يكن لذاتها كانت تلك الحيوانية في حد حقيقتها غنية عن الناطق ويلْزَم المُحال المذكور وجوابه ما ذكرنا في باب الخَلاء حيث بيَّنا استحالة وجود مقدار مباين عن المادة فلا نعيده وبالله التوفيق.

الفصل العاشر في استحالة خُلُوّ الهيولي عن الصورة[1]

والأدلة فيه أربعة:

الأول لو كانت المادة عارية عن الصورة لكانت إما أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون مشاراً إليها فإن كانت مشاراً إليها فلا يخلو إما أن لا تكون قابلة للقسمة أو تكون قابلة للقسمة فإن كانت قابلة للقسمة فإما أن تقبل القسمة في

---

(١) قارن: النجاة لابن سينا فصل في أن المادة لا تتجرد عن الصورة، وفصل: في أن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأجسام عموماً (ص ٢٣٩ ـ ٢٤٢)، ومقاصد الفلاسفة ص ١٥٨.

جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في ثلاث جهات وهو الجسم وإن لم تكن قابلة للقسمة أصلاً فهي النقطة لكن وجود النقطة بالإنفراد والاستقلال محال لأنا لو قدرنا انتهاء خطين إليها فلا شك أن للخطين نقطتين تلاقيان تلك النقطة فإما أن تكون تلك النقطة تُحجب بين النقطتين اللتين هما طرفا الخطّين أو لا تحجب فإن حُجِبَت بينهما فقد انقسمت النقطة هذا خُلْف، وإن لم تحجب فقد دخلت النقطتان في تلك النقطة وهي منفردة فهما أيضاً مُنفردتان لكن للخطين نهايتين فلهما نقطتان غيرهما، والكلام فيهما كالكلام في الأولى ويفضي ذلك إلى أن لا توجد في الخطِّ المتناهي نقطة أصلاً فقد ثبت أن الهيولي لو كانت عارية عن الصورة لامْتَنع أن تكون إليها إشارة وأقول قد بيَّنا أن النقطة والخطّ والسَّطح والجسم أمور توجد بعد تمام ذات الجسم والهيولي وجودها قبل وجود الجسم فكيف يكون المرجع بالهيولي إلى أحد هذه الأمور. وأما إن لم تكن إليه إشارة ثم حلَّت الصُّورة فيها فإما أن يحصل ذلك الجسم في جميع الأحياز وهو محال أولاً في شيء من الاحياز فحينئذ المادة ما تجسمت بل هي خالة عن الصورة كما كانت أو يحصل في حيِّز دون حيِّز وهو محال لعدم المخصص.

فإن قيل المحال إنما يلزم إذا قدرنا مصادفة الصورة الجسمية وحدها للمادة فلم لا يجوز أن يقال إن الصورة الجسمية متى صادفت المادة لزمتها صورة أخرى تخصص الجسم بالحيِّز المعين وأيضاً فلأن ما ذكرتموه ينتقض بالجزء المعين من الأرض فإنه ليس له حيِّز معين بل جميع أجزاء حيِّز الأرض بالنسبة إلى ذلك الجزء على السواء ومع ذلك فقد تخصص بحيِّز واحد[1] من كل الحيِّز فكذا هاهنا.

فنقول في حَلِّ الشك الأول أن الذي يخصص الجسم بالحيِّز المعين إما أن يكون لازماً للصورة الجسمية أو لا يكون فإن كان لازماً وجب أن لا يخلو شيء من الأجسام عنه وكان يلزم أن تختص جميع الأجسام بذلك الحيِّز

---

(١) في نسخة: بجزء واحِد.

وإن لم يكن لازماً أمكن حصول الصورة الجسمية مُنفكَّة عنه وعلى هذا التقدير يعود المحال. فإن قالوا الصُورة النَوعية كثيرة والجسمية وإن كان لا يلزمها من تلك واحدة بعينها لكن يلزَمُها واحدة لا بعينها.

فنقول إذا لم تكن الواحدة[1] منها لازمة للجسمية بعينها لم يكن بأن تحصل مع الجسمية من تلك الصورة واحدة أولى من أن يحصل غير تلك الواحدة فحينئذ إما أن يحصل الكل أو لا يحصل منها واحدة وكلاهما محالان. وأما الواحدة من غير مخصِّص فذلك أيضاً مُحال.

وأما الشك الثاني فحلُّه أن السبب في اختصاص الجزء المعين من الأرض مَثلاً بجزء من أجزاء حيِّزه هو أن مادَّة ذلك الجزء كانت قبل اتصافها بالصورة الأرضية في صورة أخرى فكان لها بسبب تلك الصورة وضع وكان ذلك الوَضْع على حال متى زالت تلك الصورة عن تلك المادة وحصلت فيها الأرضية فإنه يتعين ذلك الحيِّز لها مَثلاً الجزء من الهواء متى زالت الهوائية عنه وصادفته الأرضية فإنه يسقط على أقرب الأمكنة من المكان الذي كان له فالحاصل أن الوضع السابق الحاصل بسبب الصورة السابقة علة لأن يحصل للمادة وضع بسبب الصورة المتأخرة وهذا إنما يستمر لو كان قبل كل صورة صورة وأما لو انتهت إلى صورة غير مسبوقة بصورة أخرى لم يكن هناك ما يقتضي وقوع وضع خاص معيِّن فيستحيل وقوعه.

ولقائل أن يقول إن هذه الحجة على طُولها لا تفيد هذا الغرض فإنه يمكن أن يقال الصورة الجسمية إذا حصلت في المادَّة تخصص ذلك الجسم بحيِّز معين لقَصْد قاصد مختار والداعي لذلك القاصد إلى إيجاد تلك الصورة في ذلك الجسم داع إلى تخصيص ذلك الجسم بحيِّز معين نعم لو ثبت أن لا مخصص إلا الصورة الموجودة وتوابعها فحينئذ يحصل المطلوب. وأما مع الاحتمال الذي ذَكرناه فلا.

فنقول في جوابه قد ثبت أن المبدأ الواجب بذاته واجب الوجود من

---

(١) في نسخة: الواحد بدل الواحدة إلى آخر الفقرة.

جميع جهاته وأنه لا يجوز أن يكون فاعليته موقوفة على انبعاث قصد وطلب بل فيضان الوجود عنه من لوازم هويته فعلى هذا يستحيل أن يخصصه بحيِّز معين دون حيِّز لا لأمر موجود فيه يكون علة لاستحقاقه لذلك الحيز.

ولكن لقائل أن يقول لمّا تعذَّر تمشية هذه الحجة إلا بعد البناء على هذا الأصل فأي حاجة لكم إلى ما ذكرتموه من التطويلات بل ينبغي أن يحرَّر على هذا الوجه المادة إن كانت عارية عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون لها إمكان الاتصاف بالصورة أو لا يكون، فإن كان لها ذلك الإمكان فإما أن يكون مَوْقوفاً على شرط أو لا يكون فإن كان موقوفاً على شرط فإن كان الشرط قديماً وجب حصول الصورة لأجل أن المادة قابلة والشَّرائط حاصِلة ولا شيء من جهات العِلِّية بمختلفة في ذات واجب الوجود. ومع اجتماع هذه الأمور لا بدّ من حُصول الأَثَر. وأما إن كان الشرط حادثاً فالكلام في اختصاص ذلك الشرط بالحُدوث في ذلك الوقت دُونَ وقت آخر كالكلام في الأول وهو يُفضي إلى التَسلْسُل ويستحيل أن يوجد الكل دفعة واحدة لوجهين: أما أوَّلاً فلاستحالة عِلَل ومعلولات غير متناهية، وأما ثانياً فلأنها بجُمْلتها إذا حَصلت في ذلك الوَقْت دونَ سائِر الأَوقات فلا بدَّ لحصُولها بأسْرها في ذلك الوقت على الخصوص من سبب مخصِّص فثبت أن حدوث تلك الحوادث ليس دفعة بل على سبيل أن يكون واحد قبل آخر فإذاً المادة كانت قبل تلك الصورة موصوفة بصورة أخرى فإذاً قد كانت موصوفة بالجسمية وأما إن قيل إن المادة لم تكن ممكنة القبول للصورة أزلاً فذلك مُحال لأن الإمكان من لوازم الماهية واللازم ثابتٌ أبداً.

وللمتقدِّمين أن يقولوا لم لا يجوز أن تكون المادَّة وإن كانت أبداً موصوفة بالصفات إلا أنها في بعض الأحوال قد كانت خالِيةً عن الجِسْمية وقد كان في المادة قبل الجسمية من الصفات والأحوال ما أعدها لقبول الجسمية وأيضاً فالذي ذكرتموه يوجب امتناع خلو الهيولي عن الصورة نظراً إلى دوام فاعلية المبدأ الأول ولكن ذلك لا يوجب احتياج المادة في ذاتها إلى الصورة وأما على الوجه الذي ذكرناه فإنه يحصل هذا الغرض.

الدليل الثاني تجرد المادة عن الصورة إن كان لِذات المادَّة وجَب تجرُّدها أبداً، وإن كان لأمر زائدٍ فحين كانت خالية عن تلك الصورة كانت موصوفة بذلك الزائد الذي أفادها التجرُّد فهي غَنية بذاتها عن الصورة وموصوفة بالصورة هذا خُلْف.

ولقائِلٍ أن يقول التجرُّدَ عن الصُّورة قَيْدٌ عَدَميّ وعِلَّة العَدَم عَدَم العِلَّة فالتجرُّد عن الصورة معلل بعدم الصورة الجسمانية.

الدليل الثالث قالوا لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بيَّنا أن الشيء الأحدِيّ الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معاً فيجب أن تكون المادة المجردة مركبة من المادة والصورة لتكون المادة مبدأ لما فيها من الاستعداد والصورة مبدأ لما فيها من الحصول فلا تكون المادة المجرَّدة مجردة بل مع صورة. وبهذه الحجة أثبتنا أصل المادة فإذاً ما هو الحجة في اثبات أصل المادة فهو الحجة في امتناع تجردها وقد سبق الكلام على هذه الحجة.

الدليل الرابع أنا لو قدَّرنا أن الجسم الواحد فارقته صورته وقدَّرنا أيضاً أنه قبل هذه المفارقة انقسم وبعد الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فلا يخلو إما أن يكون كل تلك المادة مساوية لِنصْفها أو لا تكون فإن كانت مساوية لِنصْفها فهو مُحال لأن الشيء مع غيره لا يكون كَهُوَ لا معَ غيره وإن لم تكن مساوية له فذلك الاختلاف ليس لأجل الماهية ولا لشيء من لوازمها فتعين أن يكون الاختلاف بالعوارض وهي كون أحدهما كلاً والآخر جزءاً وذلك إنما يكون بسبب التفاوت في المقدار فإذاً المادة قبل اتصافها بالصورة كانت موصوفة بالمقدار ومتى كان المقدار حاصلاً كانت الجسمية حاصلة فإذاً المادة قبل الإتصاف بالصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف.

ولقائِلٍ أن يقول هذا لازِمٌ عليكم أيضاً لأن الهيولي التي هي محل كل المقدار غير التي هي محل بعض ذلك المقدار وليس ذلك الاختلاف لما حلّ

فيها من المقدار لأنا في هذه الحالة نعتبر حال المحل مجرداً عن الحال فلا يجوز أن يدخل في هذا الاعتبار المقدار الحال فيه فإما أن يقال اختلفا بمقدارٍ آخر فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول فيلزم التسلسل أو يقال الاختلاف بالكل والجزء لا يقتضي المقدار فبطل أَصْلُ كلامكم.

الفصل الحادي عشر في استحالة خُلُو الصورة عن الهيولي

والأدلة فيه أربعة: الأول ما ذكرناه في الهيولي من أنها إن خالطت المادة جازَت القسمة عليها وجاز على البعض ما يجوز على الكل فإن فارقتا مفترقتين فرضاً وفارقت الجملة غير مقسومة فإما أن يتساويا وإما أن لا يتساويا ويعود ما ذكرناه.

الثاني المُخالِط إن كان هو المفارق بالشخص فما به حَصَل الشَّخْص وهو الاختصاص بالمَادَّة المعينة يكونُ موجوداً في الحالتين فالصُّورة بعد المفارقة ذات وضع فهي غير مفارقة وإن كانت الصورة المفارقة غير الصورة المخالطة بالشخص فذلك غير ممنوع بعد أن لا يتفقا في النوع فإن الجائز على كل اشخاص النوع الواحد وَاحِد.

الثالث الجسمية حالة في المادة فلو كانت غنية عن المادة لاستحال أن يعرض لها ما يصيِّرها محتاجة إلى المادة.

الرابع كل جِسْم متناهٍ لما ثَبت فالتناهي لازم الجسمية والشكل لازم التناهي فالشكل لازم الجسمية فإما أن تكون الجسمية لنفسها تقتضي شكلاً معيناً لكن جزء الجسمية مساوٍ لكلها في الطبيعة فالجزء يكون مساوياً للكل في الشكل هذا خلف، وإما أن تكون للفاعل وهو أيضاً مُحال لأنه يلزم أن تكون الجسمية وحدَها من غير مشاركة الهيولي قابلة للفصل والوصل وهو محال أو بسبب المادة فحينئذ تكون المادة لازمة للجسمية لأن الجسمية إذا استحال انفكاكها عن الشكل والشكل لا يحصل إلا في المادة وجب امتناع انفكاكها عن المادة. فإن قيل: قولكم لو كان الشكل لنفس الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل منقوض بالفلك فإن شكله معلول بطبيعته

وجزؤه مساوٍ لكله في الطبيعة لوجوب كون الفلك بسيطاً مع أنه لم يكن شكل جزء الفلك مساوياً للشكل كله.

وقولكم لو كان ذلك للفاعل لكانت الجسمية وحدَها قابلة للفَصْل والوصل قُلْنا هذا غَير لازِم لأن التشكيل مغاير للفصل والوصل لأنك إذا أخذت شمعة قدِرت على تشكيلها بالأشكال المختلفة من غير ايقاع القسمة فيها.

وحل الأول أن نقول لولا وجود مانع اقترن بجُزْء الفلك لكان شكله مساوياً لشكل كله وذلك المانع هو أن وجود الجزء بعد حصول الكل بناء على ما ثبت أن الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ فلما حصل الشكل لكل تلك المادة ثم افترض الجزء فيه فحصول ذلك الشكل لكله يمنع أن يحصل مثل ذلك الشكل لذلك الجزء المفترض بعده فإنه لو حصل فيه شكل كله لم يكن هو جزءاً من الكل فهذا بسبب أن الصورة الفلكية حلت في تلك المادة وقبلت المادة عنها ذلك الشكل وأما لو قدرنا الصورة مجردة عن المادة لم يكن هناك سبب يقتضي كونه كُلًا أو جزءاً إلا نَفْس تلك الطبيعة المشتركة بين الكل والجزء فحينئذ يمتنع اختلافها في أمر من الأمور حتى في الكلية والجزئية فكيف يمكن اختلافها في الشكل.

وأما الشك الثاني فحلُّه أنا بيَّنا أن كل ما يقبل الإنفصال الوَهْمي فهو قابل للإنفصال الحقيقي فلو قَبلت الجسمية الأشكال المختلفة من الفاعل لافترضت لها أطراف وذلك يقتضي قبولها للقسمة الوهمية الموجبة لامكان القسمة التفكيكية الفعلية فيلزم المحال المذكور.

لكن لِقائل أن يقول إن هذا القدر يكفيكم في بيان امتناع خُلُو الصورة عن الهيولي فإنكم إذا قلتم الجسمية لو كانت مفارقة الذات لكانت قابلة للقسمة الوهمية فتكون قابلة للقسمة الحقيقية لكنها وحدها لا تقبل القسمة الحقيقية فإذاً يمتنع عليها مفارقة المادة فهذا القدْر كافٍ في هذا الباب من غير حاجة إلى التقسيم المذكور.

ولمُجيب أن يُجيب فيقول: صِحَّة هذا الكلام لا تُنافي صِحَّة التقسيم المذكور. وأما بيان امتناع انتقال الصورة عن مادة إلى مادة فذلك لما ذكرناه في استحالة الانتقال على الأعراض.

الفصل الثاني عشر في كيفية تعلُّق الهيولي بالصورة

ولا بدّ قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى إن كل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية لا بُدَّ أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر بالعِلِّية. واحترزنا بقولنا لا في الماهية عن تلازم الإضافتين. وبرهانُه أن كل شيئين يستغني كل واحد منهما عن الآخر وعن جميع ما لا يوجد الآخر إلا عند وجوده فإنه يكون كل واحد منهما غنياً عن الآخر مطلقاً وإذا كان غنياً عنه فلا يتوقَّف وجود أحدهما على الآخر فلا تكون بينهما ملازمة فإذاً لا بدّ في المتلازمين من أن تكون لأحدهما حاجة إلى الآخر أو إلى ما يحتاج إليه ذلك الآخر أما القسم الأول فهو المطلوب وأما القسم الثاني وهو أن يحتاجا إلى شيء واحد فلا بدَّ وأن لا يكونا معاً في الدرجة بناء على أن العلة الواحدة لا تقتضي أكثر من معلول واحد فإذاً صدور أحدهما عن تلك العلة قبل صدور الآخر عنها وهو المطلوب وأما من يجوز صدور المعلولين عن العلة الواحدة فإنه يبطل هذا القسم بأن معلولي العلة الواحدة لو لم تكن لأحدهما حاجة إلى الآخر لم تكن الملازمة بينهما ذاتية بل كانت اتفاقية مثل قولنا متى كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهِق. لكنا بيَّنا أن الملازمة بين الهيولي والصورة ذاتية.

المقدمة الثانية أن الهيولي لا تكون متقدمة في الوجود على الصُّورة والأدلة فيه ثلاثة:

الأول أن المادَّة من حيث هي هي قابلة والقابل من حيث هُو هُو قابل مُمكن الوجود بالنسبة إلى المقبول، فالمادة من حيث هي هي تكون بالنسبة إلى الصورة بالإمكان فلا تكون سبباً لوجود الصورة. اللهم إلاأن تكون للهيولي جِهة أُخرى باعتبارها تكون سبباً للصورة وحينئذ تكون تلك الجهة منفصلة عن

جهة القابلية فاسْم الهيولي لا يكون متناولاً لهذا الاعتبار إلا بالاشتراك وهذه الحجَّة مبنية على أن البسيط لا يكون فاعلاً وقابلاً وقد علمت ما فيه

الثاني أن العلة متقدِّمة بالوجود على المعلول فلو كانت المادة علة للصورة لكانت متقدِّمة بالوجود على وجود الصورة لكنا قد بيَّنا أن كون المادة بالفعل بسبب الصورة فإن الشيء الواحد لا يكون بالفعل وبالقوة إلا إذا كان فيه تركيب فإذاً يلزم منه تقدُّم كل واحد منهما على الآخر. وهذا الكلام مبني على الحجة الثانية المذكورة في إثبات الهيولي وقد عرفت أنها مبنية على أن الشيء الواحد لا يصدر عنه أثران[1]:

الثالث أن المادة قابلة لصور لا نهاية لها فيمتنع أن تكون سبباً لصورة معيَّنة، اللهم إلا إذا انضاف إليها ما لأجله تصير الصورة المعينة أولى بالوقوع فحينئذ لا يكون للمادة من حيث هي هي إلا القبول وأما السبب لوقوع تلك الصورة فهو ذلك الذي انضم إلى المادة فيكون ذلك المنضم هو الصورة.

وإذا ثبت هاتان المقدمتان، فنقول قد بيَّنا أن الصورة والمادة متلازمتان. فتلازمُهما لا يخلو إما أن يكون في الماهية أو في الوجود والأول باطل لأن المضافين يُعْلَمان معاً فكان يجب أن لا نعقل حقيقة الجسمية إلا إذا عَقِلنا أن لها مادة وأن لا نعقل ماهية المادة إلا إذا علمنا أن فيها أو معها جسمية لكنه ليس كذلك فإن اثبات المادَّة للجسمية محتاج إلى البرهان وملازمة الجسمية للمادة مطلوبة بالبرهان فعرفنا أن هذه الملازمة ليست بين هاتين الماهيتين بل بين الوجودين وقد ثبت أن كل ما كان كذلك فإنه يكون أحدهما عِلّة للآخر وثبت أيضاً أن المادة ليست علة للصورة فبقي أن يكون للصورة تقدم بوجه ما على المادة فنقول الآن إنه لا يخلو إما أن تكون الصورة عِلَّة مُسْتقلَّة لوجود المادة أو لا تكون والأول باطل من أربعة أوجه:

الأول أن الصورة الجسمانية محتاجة إلى المادة والمحتاج إلى الشيء يستحيل أن يكون عِلَّة مطلقة للشيء.

---

(١) في نسخة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثـاني أن ما يحتـاج في ذاته إلى الشيء يَحْتـاج في فاعليتـه إلى ذلـك الشيء على ما علمت فلو كانت الصورة الجسمية علة للهيـولي لكانت عليتهـا للهيـولي بواسـطة الهيولي فتكـون الهيولي واسـطة في حُصـول نفسهـا فتكـون الهيولي موجودة قبل وجودها هذا خُلْف.

الثالث أنا بيَّنـا أنَّ الصورة الجسميـة لا توجـد إلا مع التنـاهي والتشكل وهمـا من توابـع المادة فـالمادة إذاً متقـدِّمة على التشكـل الـذي هـو إما مـع الجسمية أو قبلها والمتقدم على المَع أو على المتقـدم متقدِّم فـالمادة متقـدمة على الصورة بوجه فيستحيل أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولي.

الرابع أنا بيَّنا أن الصـورة الجسمية عنـد وُرود الانفصال تتبـدَّل وكذلـك سائِر الصور قابلة للتبـدل فلو كانت المـادة معلولة لتلك الصـور لوجب عـدمها عنـد عدم تلك الصـور لكن العدم على المـادة محال فـإذاً ليست تلك الصور عللاً مستقلة مطلقة للهيولي فهي إذاً شـريكة للعلة وذلـك الشيء الذي تشـاركه الصور في تقويم المـادَّة يمتنع أن يكـون جسماً أو جسـمـانياً وإلاَّ عـاد التقسـيم فهو إذاً جَوْهر عقلي.

وتحقيقه أنه إذا ظهر أنه لا بدّ من موجود مُؤثِّر عقلي مفـارق مجرد وثبت أن تأثير المفارق لا يصل إلى القـوابـل إلا عنـد صيرورة ذلـك القابـل مستعداً لذلك الأثر دون غيره وذلك الاستعداد إنما يحصل من قبل صورة مـوجودة فيـه فإذاً وصول فيض المفارق إلى المادة لا بدّ وأن يكون بـواسطة الصـورة فيكون للصورة هذا الضرب من التقدم.

فإن قيل: الإشكـال على ما ذكـرتموه من وجهين: الأول إن عـدم العلة علة لعـدم المعلول والعلَّة إذا كانت مجمـوع شيئين فمتى اختلَّ قيـد من قيوده لم تبق تلك العلة من حيث هي هي وإذا زالت العلة وجب أن يـزول المعلول فعنـد زوال الصورة المعينـة يجب عـدم الهيـولي ويعـود المُحـال. الثـاني أن الصورة إذاكانت شريكة لعلة الهيولي كانت متقـدمة عليهـا لكنها محتـاجة إلى

الهيولي فتكون الهيولي متقدِّمة عليها فيلزم تقدم كل واحد منهما على الآخر وذلك مُحال.

فنقول في حل الأول المؤثِّر في وُجود الهيولي المعيَّنة هو الجوهر المفارق[1] وهو شيء متعين الذات مثل تعين ذات الهيولي. وأما الصُّوَر فإنها كما عرفت شرائط لوصول تأثير المفارق والحاجة إلى الصورة ليست من حيث أنها تلك الصورة بل من حيث أنها صورة والمعلول المعين الشخصي وإن كان يستدعي عِلَّة معينة شخصية ولكن لا يستدعي أن يكون شرائط التأثير أموراً بأعيانها فالصورة معتبرة في هذه الشرطية من حيث ماهياتها لا من حيث أشخاصها والمتبدِّل إنما هو الأعيان والأشخاص لا الماهيات.

وأما الثاني فحلُّه أن المادة متى كانت متقومة بصورة فإنه عند زوال تلك قد تعرض لها من العوارض ما يصير المادَّة لاجلها مستعدة لقبول صورة أخرى فالمادّة عندما تكون عِلَّة بوجهٍ ما للصورة الحادثة لا تكون محتاجة إليها ولا متقوِّمة بها بل تكون متقوِّمة بالصورة السابقة وحين ما احتاجت المادة إليها لم تكن هي محتاجة إليها في الحدوث فانقطع الدَّوْر.

فإن قالوا: هذا إنما يَستقيم لو كانت حاجة الصورة إلى المادَّة في الحدوث فقط فأما إذا كانت الحاجة مستمرة بعد الحدوث فالإشكال غير زائل.

فنقول: الهيولي متعينة في ذاتها لتعيُّن عِلَّتها وهي العَقْل الفعال وقد بيَّنا أن افتقارها إلى الصورة المعينة ليس لتعينها بل من حيث ماهيتها والصورة في ماهيتها غنية عن المادة لكنها محتاجة إليها في وجودها فانقطع الدُّوْر لافتراق الجهتين هذا ما يمكن أن يتعسَّف بقطع هذا الدور مع ضعفه.

الفصل الثالث عشر في إثبات الصور الطبيعية[2]

قد ذكرنا الحجة في باب القِوَى على أن كل نوع من الجسم مختص

(١) في نسخة: وجود المفارق.

(٢) أنظر المواقف للإيجي ص ١٩٨، والنجاة لابن سينا ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ فصل (في أن =

بكَيْفٍ معيَّن وأينٍ معيَّن وشَكْلٍ معيَّن فإن في ذلك الجسم قوة تقتضي ذلك الكيف والأين والشكل فلا نعيدها هاهنا وقد جَرت العادة بإعادة الحجة المذكورة هناك لتصحيح هذه الدعوى هاهنا وأما نحن فإنما نتكلَّم هاهنا في شيء آخر، وهو أن الحُكَمَاء اتفقوا على أن تلك القوى التي هي مبادىء لما في الأجسام من الكيف والأيْن والشكْل هي صُوَر لا أعراض[1] ولم يقيموا على ذلك حجة فيجب علينا أن نبحث في ذلك.

فنقول: لقائل أن يقول أَلَسْتُم قد بيَّنتم في باب العلة الصورية أن المادة الواحدة لا تتقوم بصُورتَيْن؟ فالهيولي إذا وجدت فيها الصورة الجسمية فلو وجدت فيها صورة أخرى لكانت الهيولي متقومة بصور كثيرة وهي محال وجوابه أن البُرهان إنما قام على امتناع تقوم المادة لصورتين في دَرَجةٍ واحدة فأما أن تتقوَّم المادة بصورتين على التقديم والتأخير فذلك مما لم يقم البرهان على امتناعه.

واعلم أنه ليس المعنى بقولنا المادَّة متقوِّمة بالصورة امتناع خُلُوِّها عن تلك الصورة فإن المادة قد تعري عن الصورة المائية أو الهوائية أو غيرهما مع أن كل ذلك صُوَر وأيضاً فهي لا تعري عن كثير من الأعراض مثل الأيْن والشكل مع أنها ليست بصور بل المعنى بالصورة ما يكون حالاً في المادة ويكون سبباً لتقومها على الوجه المذكور فيكون المعنى بتقوم المادة بصور كثيرة على الترتيب وهو أن المادة محتاجة في وجودها إلى الجسمية والجسمية محتاجة في وجودها إلى الصورة النوعية.

= الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر). والإشارات والتنبيهات له ٢/١٩٦ (الفصل الحادي والعشرون من النمط الأول: في تجوهر الأجسام).

(١) قال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: «إن هذه الصفات الأربع أعراض وليست بصُوَر كما ظنه قوم لأن الصورة جوهر، وهو لا يقبل الزيادة والنقصان والأشد والأضعف وهذه الأجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة... فهذه أعراض وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى أعني أنها حقيقة حالة في الهيولي لا تدرك في نفسها بالحواس وإنما المدرك بالحواس من اللون والبرودة والرطوبة أعراض تصدر من تلك الطبيعة» (ص ٣٢١ ـ ٣٢٢).

واعلم أن الذي حصل لنا بالدَّليل استناد هذه الأعراض مثل الأيْن والكيف وغيرهما إلى قوًى موجودة في الجسم محفوظة الذوات تُعيد الأجسام إلى هذه الكيفيات عند زوال القواسِر والموانع وأما أن تلك الأمور هل هي أسباب لوجود الجسمية حتى تكون من قبيل الصور المقومة أو ليس كذلك حتى تكون من قبيل الأعراض فذلك مما لم يثبت بالبرهان. والأقرب عِندنا أن لا تجعل هذه الأمور أسباباً للجسمية وأن لا تكون معدودة من الصور بل من الأعراض. ولما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر أحكامه.

الفصل الرابع عشر في أن لِكلٍّ جِسْم حيِّزاً طبيعياً[1]

اتفق الحكماء على ذلك إلا أني رأيت في فصول منسوبة إلى ثابت بن قرة مذهباً عجيباً اختاره لنفسه وأنا انقل ذلك المذهب أولاً ثم أذكر الحجة المصحِّحة لمذهب الحكماء ثانياً.

قال ثابت بن قرة: الذي يُظن من أن الأرض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل لأنه ليس يتوهم في شيء من الأمكنة حال يخص ذلك المكان دون غيره بل لو توهَّمت الأماكن كلها خالية ثم حصلت الأرض بأسرها في أيها اتفق وجب أن تقف فيه ولا تنتقل إلى غيره، لأنه وجميع الأماكن على السواء. وأما السبب في أنا إذا رَمَيْنا المدرة إلى جانبٍ عادَت إلى جانب الأرض فهو أن جُزء كل عنصر يطلب سائر الأجزاء من ذلك العنصر لذاته طلب الشيء لشبيهه فإنك لو توهمت الأماكن على ما ذكرنا من الخلاء ثم جعل بعض أجزاء الأرض في موضع من ذلك الخلاء وباقيها في موضع آخر منه وجَب أن يجذب الكبير منها الصغير، فَلَو صارت الأرض نِصفين ووقع كل واحد من النصفين في جانب آخر كان طلب كل واحد من القسمين مساوياً لطلب صاحبه حتى يلتقيا في الوسط، بل لو توهَّم أن الأرض كلها قد رفعت إلى فلك الشمس ثم اطلق من الموضع الذي هي فيه الآن حجر لكان يرتفع

---

(١) انظر المقالة الثالثة من «النجاة» لابن سينا: «في أن لكل جسم حيِّزاً طبيعياً» ص ١٧١ - ١٧٣.، و«المواقف» العضد الإيجي ص ١٩٨.

ذلك الحجر إليها لطلبه للشيء العظيم الذي هو شبيهه وكذلك لو توهُم أنها قد تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت لكان يتوجه بعضها إلى البعض ويقف حيث يتهيأ إلتقاء جملة أجزائها فيه ولا تفارق ذلك الموضع لأنه لا فرق بين موضعها حينئذ وموضعها الآن وكانت أجزاؤها إذا بعدت من ذلك الموضع طلبته على حسب ما عليه الأمر في هذا الوقت.

قال: ولأن كل جزء يطلب جميع الأجزاء منها طلباً واحداً، ولما استحال أن يلقى الجزء الواحد جميع الأجزاء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الأجزاء قرباً واحداً متساوياً وهذا هو طلب الوسط ثم إن جميع الأجزاء هذا شأنها فيلزم من ذلك استدارة الأرض وكريتها وإن يكون كل جزء منها يطلب المركز حتى يستوي قربه من الجملة. ثم أورد على نفسه أسئلة[1] وأجاب عنها.

الأول أنه يجب مثل ذلك في أجزاء كل واحد من العناصر حتى تكون كل واحد منها كرة مُصْمتة وأجاب بأنه لولا وجود مانع يمنع من ذلك لكان الأمر كذلك وبيان ذلك المانع أن الأجسام المختلفة متساوية في الجسمية فحكمها في طلب بعضها بعضاً لأجل ذلك التشابه حكم أجزاء العنصر الواحد في طلب بعض أجزائه للبعض ولهذا السبب امتنع الخلاء بين الأجسام وتلازمت صفائحها فإذاً قد وجد هاهنا شيئان متنازعان أحدهما جَذْب كل جزء من العنصر الواحد سائر الأجزاء من ذلك العنصر إلى نفسه حتى يصير كل عنصر كرة مصمتة والآخر أن لا يكون كذلك والأول يلزم منه محذُور أن: الأول وقوع الخلاء لأن الكُرتين المتباينتين إذا تلاقتا لا بُدَّ وأن يحصل الخلاء بينهما.

والثاني أنه يصير الجَذْب الحاصل لبعض العناصر غيره بسبب اشتراكها كلها في مطلق الجسمية عَديم الأثَر ولما لزم من هذا الوجه هذان المحذوران عدَلت الطبيعة عن هذا الوجه وفعلت ما يكون أقرب إلى الجمع بين هذه

---

(١) رُسمت «أسئلة» في كل موضع وردت فيه هكذا: أسؤلة.

الأمـور وهي أنها جمعت بين أجـزاء كل عنصـر على حدة لأجـل مـا بين تلك الأجزاء من المشابهة ثم إنها جعلت البعض محيطاً بالبعض لأجـل ما بين تلك العنـاصـر من المشـابهـة في الجسميّـة ولِئَـلاّ يلزم وقـوع الخـلاء. ثم إن أتمّ العنـاصر في هـذا المعنى أقربهـا إلى الوسط لأنـه متى كان أقـرب إلى الوسط كان أقرب نِسبةً إلى جميع الأجسام، ولكنه لما وجب إحاطـة البعض بالبعض لما ذكرنا من المسبب عرض أن وقع البعض من هذه الأجســام في غايـة البعد عن غيره.

الإشكال الثاني[1] هَبْ أن الأجزاء إنما تحركت لطلب الكـل فما السبب في حصـول كلية الأرض في الـوسط والنـار في المحيط لـولا أنهـا لـطبـاعهـا تقتضي هذه المواضع.

والجواب ليس السبب في ذلك هو أن النار بعد تحققها ناراً تطلب ذلك الحيِّز بل الحاصل في الحيـز المجاور للفلك يجب أن يكـون ناراً بسبب دوام مُصاكَّة الفلك. ثم كـل ما كـان أبعد عن الفلك كـان أبعد من المصـاكة فيلزم من ذلـك أن يكـون الجسم المجـاور للفلك نـاراً إذا كـان أسخَن الأجسـام وألَطَفها وأرقَّها وأن يكون أبعدها عنه ابردها وهو الأرض، حتى إن متـوهماً لـو توهَّم أنه وضع بقرب الفلكِ أحد هذه الأشياء التي هي تبعد عنه لما لبث على مرور الأيام حتى تصير ألطف الأجرام. هذا نهاية كلام الحكيم ثابت بن قرة.

والشيخ لما أورد هذا المذهب في الشِّفاء أبطله من وجهين:

الأول إن الحجـر المرسـل من رأس البئـر وجب أن يلتصق بشفيـره ولا يذهب غوراً فإن اتصاله بكلية الأرض هناك حاصل.

الثاني إن الكل لا يَجـذب الجُزْء لأن الشيء لا ينفعـل عما يشـاركه في النوع أقول: لثابت أن يجيب عن الأول فيقول إني قد بينت[2] أن كل جـزء من الأجزاء يطلب الاتصال بجميع الأجزاء إلا أنه لما تعذَّر ذلك قنع بـالممكن وهو

(١) بالأحرى هو السؤال الثاني من أسئلة ثابت بن قرّة.
(٢) في نسخة: أنه قد ثبت.

أن يكون قربه من الكل قرباً واحداً وذلك إنما حصل عند حصوله في وسط الأجزاء فلو كان الحَجر بقي ملتصقاً بشفير البِئر لم يكن طالباً للقُرْب من الكل بل للقرب من ذلك الجزء وهو مُحال إذ ليست للجُزْء المعين خاصيَّة ليست لسائر الأجزاء بل طلب القرب من جميع الأجزاء لا يحصل إلا بالتوسُّط المذكور.

وأما عن الثاني فلَه أن يقول إن الحس يشهد بتلازم صفائح الأجسام فوقوع الأمور العجيبة بسبب ذلك وذلك التلازم بينها ليس لاختلاف طبائعها وتنافرها فإن التلازم لا يليق بتنافر الطبائع بل ذلك بسبب المشاكلة وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل في كل المواضع. فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب.

وإذ قد فرغنا من ذلك فلنذكر الحجة على أن لِكُلِّ جسم حيِّزاً طبيعياً وهي أن نقول إذا فرضنا خلو الجسم عن كل ما يصحّ خُلُوه عنه فإنه لا بدّ له من حيِّز معين وإلا لكان إما في كل الأحياز أو لا في حيز وكلاهما محالان فإذاً يكون بعض الأحياز أولى به وذلك ليس هو مقتضى الجسمية المشتركة فهو إذاً مقتضى أمر زائد على جسميته وذلك الأمر هو الذي نسميه بالطبيعة فإذا لكل جسم حيِّز طبيعي تقتضيه طبيعته.

فإن قيل لم لا يجوز أن يعرض للجسم عارض يخصِّصه بحيِّز معين ثم لا يزول ذلك العارض إلا بسبب عارض آخر يخصصه بحيِّز آخر وبهذا الطريق يكون الجسم أبداً حاصلاً في الحيِّز ويكون سبب تخصصه بتلك الأحياز تلك العوارض الغير اللازمة.

فنقول: ما ذكرتموه يوجب امتناع خلو الجسم عن تلك العوارض بعد اتصافه[1] بها ولكن لا يوجب امتناع خُلوه عنها مطلقاً لأنه يمكن أن لا يوجد

---

(١) في نسخة: اتصاله.

فيه العارض الأول حتى لا يحتاج إلى عارض آخر يزيله فإذاً خلو الجسم عن جميع العوارض جائزٌ مطلقاً وخلوه عن الحصول في الحيز غير جائز وتعليل ما يجب ثبوته بما لا يجب ثبوته مُحال فإذاًحصول الجسم في الحيِّز غير معلل بشيء من العَوارض فهذا حاصل ما قيل في هذا الباب.

ولقائل أن يقول: أمَّا قولكم الجسمية أمر مشترك فيه فقد تكلمنا عليه ثم نسلِّم الآن ذلك فنقول إنكم جعلتم اقتضاء الجسم المعين للحيِّز المعين لأجل خصوصية في ذلك الجسم فذلك الجسم إما أن يجب اتصافه بتلك الخصوصية أو لا يجب فإن لم يجب كان المقتضى للحيِّز المعين شيئاً غير لازم لذلك الجسم وهم قد ابطلوا ذلك وإن كان لازماً فإن كان لزومه لنفس الجسمية عادَ المُحال وإن كان لخصوصية أخرى لزم التسلسل وهو محال.

ولا خَلاص عنه إلا أن يقال الجسم العنصري يستدعي صورة نوعية أية صورة كانت ثم تعينها إنما يكون لأسباب خارجية لكنا نقول حينئذ إذا جاز أن يكون المقتضى للجِسْم العنصري إنما هو صورة مبهمة أية صورة كانت ثم يكون تعينها بأسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمها فلم لا يجوز أن نقول المقتضى للجسمية هو المكان المطلق ثم يكون تعين المكان لأسباب غريبة لا بسبب صورة تتقدمه فلم لا يجوز ذلك أيضاً في نفس الاختصاص بالحيِّز المعيَّن.

وبالجُملة فكما أن الجسم لا بدّ له من حيز معين فكذلك لا بدّ له من خصوصية تقتضي ذلك الحيِّز المعين وكما أنه لا يلزم من حصول صورة معينة أن يكون ذلك لصُورة أخرى تتقدمها فكذلك لا يلزم من حصول الحيِّز المعين أن يكون ذلك لصورة تتقدمه وكما أن الجسمية لذاتها تقتضي صورة مبهمة ثم تخصصها يكون بالأسباب الغير اللازمة للجسمية فكذلك يجوز أن تقتضي الجسمية لذاتها حيِّزاً مُبْهماً ثم يكون تخصصه بالأسباب الغير اللازمة للجسمية.

وهذا إشكال قويّ. وإشكال آخر وهو أن الجزء المعين من الأرض

يستدعي حيِّزاً مُبهماً من أجزاء مكان كلية الأرض ثم تخصيص ذلك الحيِّز بأسباب خارجية مع أنه يستحيل انفكاك الجزء المعين عن الحيِّز فكذلك يجوز أن يكون الأمر في مكان كلية الأرض كذلك وإن استحال انفكاك كلية الأرض عن المكان فإذاً لا بدّ من ذكرْ شيء آخر وراء ما ذكروه.

والذي يمكن أن يقال في ذلك أن المدَرة[1] إذا رميت إلى الفوق عادت إلى السفل فلولا أن طبيعتها مقتضية للعَوْد إلى السُّفل لما عادت.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون السبب في ذلك طلبها لكليّة الأرض على ما قال ثابت بن قرة؟ فنقول إنا ننقل الكلام إلى السبب في اختصاص كلية الأرض بهذا الحيِّز والذي قاله ثابت من أن السبب فيه أن كل ما يقرب من الفلك لا بدّ أن يكون ناراً لكثرة حركة الفلك والذي يبعد عنه لا بدّ أن يكون بارداً كثيفاً وبالجملة فهو جعل طبائع هذه الأجرام تابعة لحصولها في هذه الأحياز لأنه جعل حصولها في هذه الأحياز تابعاً لطبائعها فنقول له: الذي ذكرته باطل لأن حصول كلياتها في أحيازها يستدعي سبباً وليس ذلك هو نفس الجسمية العامة بل لخصوصية زائدة على ذلك وهو المطلوب.

ولثابت: أن يقول إن تمسكتم باختصاص الكليات بأحيازها عارضنا كم باختصاص تلك الكليات بتلك الطبائع المخصوصة وأيضاً باختصاص الأجزاء بأحيازها الجزئية وإن تمسكتم بحركة أجزاء العناصر إلى أحياز كلياتها مثل أن المدرة المرمية إلى فوق تعود إلى الأرض فقد ذكرنا أن ذلك لِطَلب الكُلية. فهذاهو نهاية البحث في هذا الموضع ويجب أن نتفكر في حل هذه الشكوك فلعل الله تعالى يوفق للوصول إلى الحق فيه وبالله التوفيق.

---

(١) المدرة واحدة مَدَر وهو قطع الطين اليابس وقيل: الطين العِلْك الذي لا رمل فيه، لسان العرب ٦/٤١٥٩.

الفصل الخامس عشر في أنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مكانان طبيعيان لوجوه ثلاثة[1]

الأول: أنه لو كان ذلك لكان إذا حصل في أحدهما فإما أن يطلب الثاني أو لا يطلبه فإن طلبه لم يكن الذي حصل فيه طبيعياً له وإن لم يكن يطلبه لم يكن المكان الذي لم يحصل فيه[2] طبيعياً لهُ.

الثاني أنه إذا كان خارجاً عنهما لم يكن توجهه إلى أحدهما أولى من توجهه إلى الآخر فأما أن يتوجه إليهما معاً وهو محال أو لا يتوجه إلى واحد منهما فلا يكون الواحد منهما طبيعياً له.

الثالث أنه للبسيط طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين متنافيين والحصول في أحد الحيزين ينافي الحصول في الحيِّز الآخر وبهذه الوجوه يظهر أن المكان الواحد لا يكون له جسمان يقتضيانه بالطبع.

الفصل السادس عشر في المكان الطبيعي للمُرَكَّب[3]

المرَكَّب لا يخلو إما أن يكون تركُّبه عن بسيطين أو أكثر فإن كان عن بسيطين فإما أن يكونا متساويين أو أحدهما أغلب فإن تساوياً فإما أن يكون كل واحد منهما ممانعاً للآخر في حركته أو لا يكون فإن لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا إلا لقاسر وإن تمانعا فهو مثل أن يكون النار اسفل والأرض فوق، فالنار تقصد الصعود والأرض تقصد النزول ثم لا يخلو إما أن يكون بعد كل واحد منهما عن حيِّزه بعداً واحداً أو لا يكون فإن كان الأول فلا بدّ أن يتَقَاوَما لأنه لا مَزِيّة لأحدهما على الآخر في القوة، فحينئذ يحتبس المركَّب هناك ولا سيما إن كانا في الحد المشرك لحيِّزَيْهما جميعاً فإنه يكون ذلك التوقف أولى وإن كان أحدهما أقرب إلى حَيِّزِهِ انجذب المركَّب إلى حيُّزه لأن الحركات الطبيعية تشتد عند القرب عن أحيازها وتفتر عند البعد عنها. وأما إن كان

(١) قارن النجاة ص ١٧٣ ـ ١٧٥، والمواقف ص ١٩٩.

(٢) في نسخة: لم يطلبه.

(٣) قارن النجاة والمواقف في الموضعين السابقين.

أحدهما غالباً في القوة والمقدار وهناك قاسِر يحفَظُ ذلك الامتزاج فلا شك في انجذاب المركَّب إلى مكانه.

وأما أن يتركب من ثلاثة فإن غَلب أحدُها حصلَ المركَّب في مكانه وإن تساوت فإما أن يكون من ثلاثة متجاوِرَة مثل أن يكون من الأرض والماء والهواء فحينئذٍ يحصل المركَّب في حيِّز العنْصُر الوسط وهو الماء وإن كانت متباينة مثل الأرض والماء والنار حصَل المركب أيضاً في الوسط لتساوي الجذب من الجانبين ولأجل أن الأرض والماء وإن اختلفا في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل إلى السفل فهما من هذا الاعتبار يغلبان النار.

وأما إن كان من أربعة فإنْ كانت متساوية حصَل المركب في الوسط وإلا ففي الحيِّز الغالب والأشبه أن لا يستمرّ وجود المركب عن البسائط المتساوية بل إن وجد ذلك لم يثبت إلا قليلاً.

ونقول أيضاً الذي اعتبرناه من التساوي والتفاوت في العناصر فإنما أردنا بذلك التساوي والتفاوت في القوَّة لا في المقدار والحجم فإنه من الجائز أن يكون الشيء ناقصاً بحسب الحجم لكنه يكون زائداً في القوة فلو قدَّرنا أرضاً مساوية للنار في الحجم ثم قدَّرنا أن اقتضاء الأرضية للميل السافل يكون أقوى من اقتضاء النارية للميل العالي أو بالعكس كان الأقوى هو الغالب. وأما أن العناصر المتساوية في الحجم هل يجب تساويها في درجة اشتداد قواها؟ فذلك بحث غير مذكور.

الفصل السابع عشر
في أن الجسم كيف يقف[1] بالطبع في المكان الغَريب

قالوا: إنا لو توهَّمنا النار في مَركز الفلك بحيث لا يكون لجزء منها مَيْل إلى جهة فيستحيل أن تتحرك إلى جهة دون جهة لعدم المخصِّص ويستحيل أن تنفرج عن فرجة في وسطها فتنبسط عنها إلى الجهات بالسواء إلى أن يلقي

---

(١) في نسخة: يقع.

كل جزء من المنبسط ما هو أقرب إليه من المكان الطبيعي فإن الهواء المحيط وغير ذلك كان حينئذٍ لا يمكنه من أن يداخلها.

أما أولاً فلأن ذلك النفوذ لا يتأتّى إلا بالخرق والخرق إنما يكُون في جِهَة دونَ جهة مع أنه لا مخصص هناك.

وأما ثانياً فلأنه يلزِمَ وقوعُ الخلاء في الوَسَط وهو مُحال فإذاً تلك النار تبقى ساكنة في الوسط بالقَسْر وهذا القسر قَسر عارضٌ عن الطبع.

الفصل الثامن عشر
في أن لِكُل جِسْم شكلاً طبيعياً وأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكُرَة[1]

البَسيط له قوة واحدة وهي لا تفعل في المادَّة الواحدة إلا فعلاً واحداً وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة فإنه يكون جانب منه خطاً وآخر زاوية وآخر نقطة فإذاً لا بدّ أن يكون شَكْل البسيط الكرة.

وفيه شكُوك ستة: الأول الأرض بسيطة وليس شكلها الكرة ولا يغني ما يقال من أن التَّضْريسات الواقعة على ظاهرها كالخُشُونات القليلة الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة في أنها لا تُخرجها عن الكرية فإنا نقول كون الشيء كرة ودائرة من الإعراض التي لا تقبل الأشد والأضعف[2] ولا شك أن تلك الخشونات قادِحة في كمال الكرية فإذاً حقيقة الكرة غير حاصلة.

---

(١) قال ابن سينا في «النجاة»:
«في أن لكل جسم طبيعي شكلاً طبيعياً، وذلك بيِّن في أن كل جسم متناه وكل متناهٍ يحيط به حد أو حدود. وكل ما يحيط به حد أو حدود فهو مشكَّل. فكل جسم مشكَّل. وكل شكل إما طبيعي وإما قسْري. وإذا ارتفعت القسريات في التوهم بقي الطبيعي وهو للبسيط كُري لأن فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلاَّ فعلاً واحداً فلا يمكن أن تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً، فينبغي إذاً أن تتشابه جميع الأجزاء، فيكون الشكل حينئذٍ كريّة. وأما المركبات فتكون أشكالها الطبيعية غير كرية» (ص ١٧٣).

(٢) في نسخة: الأنقص بدلاً من الأضعف.

الثاني أن الأفلاك الخارجة المركز لا بُدَّ لها من متمَّمَيْن مختلفي الثِخَن فقد فعلت الطبيعة في كل واحد من المتمَمَيْن أفعالاً مختلفة في الثخن فلم لا يجوز أن تفعل أفعالاً مختلفة في الشكل.

الثالث أن الأفلاك المَكَوْكبة تكون الكواكب غائرة في ثِخَنها فيكون موضع الكوكب من الفلك نُقْرة في ثخنه ثم أن تلك النقرة موجودة في جانب دون جانب فقد اختلف أفعال طبيعة كل فلك.

الرابع أن الفاعل لأشكال أعضاء الحيوان والنبات وعظمها ومقدارها وملاستها وخشونتها هو القوة المصوِّرة ثم إنها قوة طبيعية بسيطة مع أنها ماأفادت لموادِّها شكل الكرة بل سائر الأشكال ولا يقال إن ذلك بسبب أن المادة التي يتخلق منها الحيوان غير بسيطة بل هي مُرَكبة من أجزاء مختلفة الطبائع ومختلفة القوى المصوِّرة لأنا نقول هَبْ أنه كذلك لكن يجب أن يفعل كل قوة في مادَّتها شكل الكرة حتى يكون المجموع على شكل كُرَات مضموم بعضها إلى البعض.

الخامس لو كان شكْلُ البَسيط يجب أن يكون هو الكرة لكان شكل المركَّب أيضاً كذلك لأن طبيعة كل واحد من البسيطين تعين طبيعة البسيط الآخر على ذلك الإقتضاء وعند اجتماع الفاعلين على الفعل الواحد وإن لم يصر الفعل أقوى فلا أقل من أن يبقى على ما كان.

السادس هَبْ أنه لا يمكن أن يكون شكل البسيط مضلَّعاً فلم يجب أن تكون كرة حقيقية ولم لا يجوز أن يكون بَيْضياً أو عَدَسياً أوْ بِطِّيخياً.

فنقول في حلِّ الأول الأرض شكلها الطبيعي هو الكرة إلا أنه لَما انثَلَم منها جزء لم يحصل للباقي شعور بذلك الإنثلام وما فيها من اليبوسة حافِظٌ للشكل الأول فلا جَرم يبقى الشكل الأول على ذلك الانثلام فحصلت الخشونات بذلك السبب.

وأما الثاني فهو مُشْكل والذي يمكن أن يقال فيه أنَّ المتمم لَيْس جسماً مستقلاً بنفسه بل هو جُزْءٌ من فَلَكٍ فلا يجب أن يكون له طبيعة مستقلة وأما

كلية الفلك فلَهَا طبيعة مستقلة فلا جَرم كان شكل كلية الفلك هـو الكرة فهـذا ما يمكن أن يقال مع أنه مشكل لأن كل واحد من المتممين لو لم يكن مخالفاً للآخر في ماهيته وللفلكَ الذي فيما بينهما لصحَّ أن ينفـذ أحدهمـا إلى الآخر بأن يتشكّل بِشَكْل الآخر وأن يحصل في موضع الآخر ولما استحال ذلـك كان لكـل واحد من المتممين لازم يمنـع حصولـه للآخـر وذلـك يـوجب اختـلاف ماهيتهما.

وأما الثالث فهو أيضاً مشكـل لا بُدَّ أن يَحْتـال في حلِّه من أراد تصحيح هذا الأصل.

وأما الرابع وهو القُوَّة المصورة فنحنُ لا نقـول بها بـل نعتقد أن أشكـال أعضاء الحيوانات وما لها من العِظَم والمقدار إنما حصَلت بفعل فاعل حكيم.

وأمـا الخامِس فجَـوابه أن المـركبات يحصـل فيها شكـل غـريب بسبب القَواسِر الخارجيِة ثم إن ما فيها من اليبوسة يحفظُ ذلـك الشكل الغَـريب على ما ذكرناه في حَلِّ الشك الأول.

وأما السادس فجوابُهُ أن البَيْضِيّ والعَدْسِيّ أيضاً فيهما اختلاف الأشكال لأن بعض الجـوانب أقرب إلى الـوسَط من بعض فهذا مـا يمكن أن نقولـه في حل هذه الشكوك.

وتَتَفَرَّع على هذا الأصل مسألة[١] وهي: أن الإناء مهمـا كـان أقْرَب إلى المركز كان أكثر احتمالاً للماء مما إذا كان بعيداً عن المركـز مثلاً المـاء الذي يمتلىء بـه الكوز في أعلى الجبـل أقل ممـا يمتلىء به عنـد كـونـه في أسفـل الجبل لأنا إذا وضعنا الكوز في أسفل الجبل وتوهَّمنا دائرة حول مـركز الأرض تمرُّ بطَرْفَيْ الكُوزِ ثم وضَعنا الكُوز في أعلى الجبل وتوهَّمنا دائرة أخرى حـول مَـرْكز الأرض تمـر بطَرَفَيْ الكـوز فلا شـك أن هذه الـدائرة الثـانية أعـظم من الأولى فتكونُ القوس التي تصل بين طَرَفَي الكوز منها أقـلّ تحدُّبـاً من القَوْس

(١) في نسخة: فرع.

التي تَصِل بين طَرَفي الكوز من الدائر الأولى ومتى كانت القوس أقلّ تحدباً كان الكوز أقل احتمالاً للماء فثبت أن احتمال الكوز الماء عند كَوْنه في أسفل الجبل أكثر من احتماله عند كونه في أعلاه. وليكن هذا آخر الكلام في الجسْم المطلق. ثم إن الجسم يَنْقسم إلى بسيط ومركب فلنتكلم الآن في الجسم البسيط ثم بعد ذلك في الجسم المركب.

الباب الثاني
في أحكام الأجسام البسيطة

والكلام فيه مشتمل على مقدمة وقسمين وخاتمة.

أما المقدِّمة ففي بيان حقيقة البسيط والمركب.

اعلم أن الجسم البسيط قد يرسم على وجهين[1]:

أحدهما أن يقال إنه الذي يكون جـزؤُه مساويـاً لكُلِّه في الاسم والحد. هذا إذا قلنا الجسم غير مركَّب مِنَ الهيـولي والصورة أمـا من قال: إنـه مركَّب منْهما فلا يستقيم على أصلِه هذا الرَّسم لأن كلَّ جسم فإن جزءَه المادِّي وحدَه أو جزءه الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحدّ فإذاً لا بدّ أن يزيد فيه قيداً آخر فيقول: إنه الذي يكون جزؤه الجسماني مساوياً لكُلِّه في الإسم والحد.

وثـانيهمـا أن يقـال إنـه الـذي لم يتـركَّب حقيقتـه من أجسـام مختلفـة الطبائع.

---

(١) قال الغزالي: البسيط الذي له طبيعة واحدة كالهواء والماء، مقاصـد الفلاسفـة ص ٢٥٥ كذا في المواقف للإيجي ١٩٩. قارن أيضاً بكلام ابن سينا في الاشارات ٢/٢٤٦.

ثم كـل واحـد من الـرَّسْمين إمـا أن يعتبـر بحسب الحقيقـة أو بحسب الحس.

أما الرَّسْم الأول فاعتباره بحسب الحقيقة أنه الذي يكون كـل واحد من أجزائه الجسمانية مسـاوياً لكُله في الاسم والحـد وعلى هذا التفسيـر لا يكون شيء من الأعضاء الحيوانية مثلَ اللحم والعَظْم بسيطاً لأنها مركبة من العناصـر الأربعة وطبيعة كـل جزء ممـا في اللحم من العناصـر الأربعة الأوليـة مخالفـة لـطبيعة الكـل الذي هـو اللحم والعظم وأيضـاً لا يكون الفلك بهـذا الاعتبـار جسماً بسيطاً لأن جزء الفلك لا يُساوي الفلكَ في الاسْم والحدّ.

وأمـا اعتبار هـذا الرَّسْم بحسب الحِس فهـو أن يقـال هـو الـذي يكـون الجزء المحسوس منه مساويـاً لكله في الاسم والحد وهـذا أعمّ من الأول لأن كـل ما جميـع أجزائـه مساويـة لكله في الاسم والحدّ وجب أن يكـون جميـع أجـزائه المحســوسة كـذلك ولا ينعكس وبهـذا التفسير يكـون اللحم والعَـظْم بسيـطين ولكن لا يكون الفلك بسيـطاً لأن الجـزء المحســوس من الفلك ليس بفلك.

وأمـا الرَّسْم الثـاني فاعتبـاره بحسب الحقيقـة أن يقـال: إنـه الـذي لم يتركب عن أجسام مختلفـة الطبـائع. فـالفلك بهذا التفسيـر يكون بسيـطاً وأما العـظم واللحم وامثالهمـا لا تكون بسيـطة. وأمـا اعتبـاره بحسب الحس فهـو الذي لم يتركب عن أجسام محسوسة مختلفة الـطبائـع وهذا الاعتبـار أعمّ من الكل لأنه يندرج فيه العظم واللحم وكذلك الفلك وإنما كان هذا الاعتبار أعم الاعتبارات لأن الذي لا تكون حقيقته متـألفة لم يتـركـب عن أجسام محســوسة مختلفة الطبائع إمـا أن تكون حقيقتـه متألفـة من أجسام مختلفـة الطبـائع غيـر محسوسة أو لا تكون متألفة من أجسام مختلفـة الطبـائع وكـلا القسمين إما أن يكون الاسم موضوعاً له بشرط كونه مـوصوفـاً بصفة أو لا بشـرط ذلك فهـاهنا أقسام أربعة:

الأول: أن لا يكون مركَّباً من الأجسام أصلاً ويكون الاسم مـوضوعـاً لا

بشرط شكل معين وهذا كاسم النار والأرض وغيرهما فإنهما موضوعان بإزاء هاتَيْن الحقيقتين كيف كانتا.

الثاني: أن لا يكون مركَّباً من الأجسام ولكن الاسم إنما يتناوله بشرط شكل معين. كاسْم الفلك فإنه موضوع بإزاء هذه الحقيقة الغير المركبة لكن بشرط شكل مخصوص فلذلك لا يُسمَّى جُزء الفلك فُلكاً.

الثالث: أن يكون مركباً من أجسامٍ غير محسوسة ويكون لهااسم يدلُ عليها ولكن بشرطِ شَكْل معيَّن مثل الشِّريان والوَريد فإن هذين الإسمين موضوعان بإزاء حقيقة مركبة من أجسام غير محسوسة لكن بشرط حصول شكل معين وهو التجويف والهيئة المخصوصة.

الرابع: أن يكون مركَّباً من أجسام غير محسوسة ولكن لا يكون مشروطاً بشكل معين وذلك كاسم اللحم والعظم فإنهما موضوعان بإزاء هاتين الحقيقتين كيف كانتا.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الرَّسْم الأوَّل لا يَصدق إلا على الأركان، وأما الثاني فإنه يصدق على الأركان وعلى أكثر الأعضاء البسيطة ولكن لا يصدق على الأوردة والشِريانات ولا على الفلك، وأما الثالث فإنه يصدق على الأركان والفلك ولا يصدق على شيء من الأعضاء، وأما الرابع فإنه يصدق على الكل. فهذا ما نقوله في البسيط ومتى عرفته فقد عرفت المركَّب، لأن الجسم المركَّب في مقابلة الجسم البسيط.

ثم اعلم أنا إنما نُريد في هذا الموضع بالجسم البسيط ما لا يكون حقيقته مركَّبة عن أجسام مختلفة الطبائِع وهي إما أجسام فلكية وإما أجسام عنصرية فلنتكلم فيهما.

القسم الأول في الأجسام الفلكية وفيه عشرون فصلاً

الفصل الأول
في أن محدَّد الجهات لا تصح عليه الحركة المستقيمة

لأنه لا يَخْلُو إما أن تقتضي طَبيعته الحُصول في جهة أو لا تقتضي فإن لم تَقْتضِ فكيف تتحدد به الجهة وجائز أن لا يكون هو عندها وإن اقتضت ذلك فإن لم يكن خروجُه عَنْها ممكناً فهو المطلوب وإن كان فَبِتقدير خُروجه عنها لا بدَّ أن يكون طالباً بطبعه العَوْد إليها فتكون تلك الجهة متحدِّدة لا به وقد فرضناها متحدِّدة به هذا خُلْف.

الفصل الثاني في أنه بَسيط[1]

برهانه أنه لو كان مركباً لكان فيه أجزاء كل واحد منها بسيطاً فالجزء الواحد الذي هو بَسيط لا بُدَّ أن يلاقي بأحد طرفيه شيئاً غير ما يلاقيه بجانبه الآخر فاختصاص تلك الأجزاء بتلك الأحياز على ذلك الترتيب إما أن يكون واجباً أو جائزاً؛ وباطل أن يكون واجباً لأن ذلك إما أن يكون لأجل أن ذلك الحيِّز يقتضي ذلك الجسم أو لأجل أن مماسة تلك الأجسام على ذلك

(١) قال الأيجي في المواقف: «إنه ـ أي الفلك بسيط ـ وإلا جاز انحلاله واللازم باطل، أما اللزومية فلأن البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما. وأما بطلان اللازم، فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون إلا من جهة إلى جهة فتكون الجهة متحددة قبله لأنه هذا خلف» (٢٠١ ـ ٢٠٢).

الترتيب واجب. والأول باطل وإلا لكان حيِّز كل جزء مخالفاً لحيِّز الجزء الآخر فلا تكون الأحياز متخالفة لأجل ذلك الجسم هذا خُلْف. والثاني باطِل أيضاً لأن طرفي الجسم المتوسط واحد في النوع وكما صحَّ أن يلاقي بأحد جانبيه جسماً صح أن يلاقي بالجانب الآخر ذلك الجسم لأن حكم الشيء حكم مثله ولما لم يكن ذلك الاختصاص واجباً نظراً إلى تلك الأحياز ولا إلى ترتيب تلك الأجسام كان ذلك جائزاً فإذاً المحدد لو لم يكن بسيطاً لصح أن ينحل تركيبه وذلك بالحركة المستقيمة والتالي محال فالمقدم مثله.

ولا يقال بأن الفلك وإن كان متشابه[1] الأجزاء لكنه تفترض فيه الأجزاء ويلزمكم ما ذكرتموه من الأشكال. لأنا نقول الجسم البسيط واحد في نفسه كما هو عند الحس والأجزاء إنما تتعين فيه بأسباب خارجة عن ذاته مثل مماسة أَوْ موازاة أو إشارة إلى طرف وذلك بعد حصُول صورة الكل المانع عن الانفصال والإشكال فيه أنه لو لزم من مماسة جسم بأحد طرفيه جسماً صحة أن يماسَّه بالطرف الآخر لزم من صحة مماسة فلك عُطارد فلك القمر بمقعرَّه صحة أن يماسَّه بمحدَّبه ويلزم منه الخرق والالتئام[2] على الفلك وهو محال لأنه نقيض مطلوبكم.

الفصل الثالث في أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف[3]

قد عرفت أن الثقل قد يراد به الميل الهابط وقد يراد به مبدأ الميل الهابط وكذلك القول في الخفة فنقول الجسم المحدد للجهات مَسْلوب عن كُلِّه وعن كُلِّ واحد من أجزائه الثِّقل والخِفَّة بالمعنيين لأنه لو صح على كله أو على شيء من أجزائه أن ينزل أو يصعد كانت الجهات متحدِّدة لأنه هذا خُلْف

---

(١) في نسخة: متساوية.

(٢) في الأصل الالتيام.

(٣) قارن: الشفاء لابن سينا، الطبيعيات النمط الثاني المقالة الأولى الفصل الأول ص ١٦١، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص ١٩٩ - ٢٠٠، والمواقف للإيجي ص ٢٠٢، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور العراقي ص ٣٠٩.

وهـذه الحجة تقتضي أن يكـون محدد الجهـات لا ثقيـلاً ولا خفيفـاً فـأمـا ن توجب هذا الحكم في سائر الأفلاك فكلاّ.

والحجَّة الثانيـة أن نقول قـد دلَّ الرَّصـد على أن الأفلاك متحـرِّكة على الاستدارة فلو قدَّرنا خروجها أو خروج شيء من أجزائها عن مـوضعها فـإما أن تعود بطبائعها إلى مواضعها أو لا تعود فإن لم تَعُدْ كان للجسم الـواحد حيِّـزَان طبيعيـان وقد عـرفت استحالتـه[1] وإن عادت فعَـوْدُها إليهـا لا يكـون بحـركـة مستديرة لأن الحركة المستديرة تصرف المتحرك عن التوجه إلى حيِّزه الطبيعي والطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً عنه دفعة واحدة فإذاً يكون عودها إليها بحركـة مستقيمة فيجتمـع في الجسم الواحـد ميل مستقيم يقتضي التـوجه إلى تلك الجهـة المتروكـة ومَيْل مستـدير يقتضي الصـرف عنه وذلـك محال.

والحجة الثالثة وهي التي ذكرها الشيخ في رسـالة إلى أبي ريحـان[2] أن يقـول: الفلك جِسْم وكل جسم فله حيِّـز طبيعي فللفلك حيِّز طبيعي. وحيِّـزه الطبيعي إما حيث هو وإما فوقه وإما تحته ومُحال أن يكون فوقه وإلا لـزم وجود الخلاء خارج العالم ومحال أن يكون تحته لأنـه جسـم متشابـه[3] الأجزاء فليـس

---

(١) في نسخة: بطلانه.

(٢) هو أبو الـريحان محمـد بن أحمد البيـروني ولد في مـدينة كـاث في خوارزم سنة ٣٦٢، وهو منسـوب إلى بيرون مـدينة في السـنـد ـ كمـا يقـول ابن أبي أصيبعـة ـ كـان متقنـاً لعـدة علوم كالحكمة والهيئة والنجوم والطب وغيرهـا كالتاريخ والجغرافيا والنبات... له رحلات كثيرة. وقد خلف كثيراً من المؤلفات التي اشتهرت فيمـا بعده كـالآثار البـاقية عن القـرون الخاليـة، وتحقيق ما للهند من مقولة مقبـولة في العقـل أو مرذولـة، والقانـون المسعودي، وتقـاليد علم الهيئة وتاريخ الهند وتحقيق منـازل القمر، والجمـاهر في معـرفة الجـواهر، ومقـالة في تعيين البلد من العـرض والطول وجـلاء الأزهار في زيـج البتانـي وغيـرها (بلغت عنـد بعضهم ٦١ مؤلفاً) وقد توفي سنة ٤٤٠ هـ. في بعض الأقوال:
أنـظر ترجمتـه في: عيون الأنبـاء في طبقات الأطبـاء ٢/٢٩ ـ ٣٠، ومعجم الأدبـاء ليـاقـوت الحمـوي ١٧/١٨٠ ـ ١٩٠، هـديـة العـارفين للبغـدادي ٢/٦٥ ـ ٦٦، اللبـاب لابن الأثيـر ١/١٦٠ ـ ١٦١، معجم المؤلفين كحالة ٨/٢٤١ ـ ٢٤٢، والبيـروني (سلسلة أعلام العـرب) تأليف الدكتور محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد (١٩٦٨).

(٣) في نسخة: متساوية.

بأن يتحرك بعض أجزائه إلى المركز أوْلى من أن يتحرك سائِرُه. فإذاً يتحرك كل أجزائه إلى المركز لكن أجزاءه متصل بعضها ببعض فليس بأن ينفتق من جانب أوْلى من أن ينفتق من جانب آخر فإما أن تكون تلك الانقسامات بأسرها تخرج من القوّة إلى الفعل وذلك مُحال لأن الجسم يحتمل انقسامات غير متناهية فحينئذ يلزم أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية وإما أن لا ينفتق أصلاً فيجب عليها الوقوف بحيال المركز. وأيضاً فلأنا وإن سلَّمنا جواز الإنفتاق لكن ذلك يؤدي إلى اخراج جميع العناصر عن مواضعها الطبيعية. وذلك مما يبطله الآلهي من جهة أن واجب الوجود يمتنع عليه التغير فيمتنع على كُلِّيات أفعاله التغير ويبطله الطبيعي من جهة أن العناصر إذا خرجت عن أحيازها فلا بدّ أن يكون خروجها إلى أحياز كانت قبل ذلك خالية وهو مُحال. ولما بطُلَ أن يكون موضعه الطبيعي فوق ما هو فيه أو تحته وجب أن يكون بحيث هو[1].

فنقول الفلك في موضعه الطبيعي وكل ما هو في موضعه الطبيعي لا يمكنه الخروج عنه فهو ليس بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل فالفلكَ ليس بثقيل ولا خفيف. وأما أنه ليس كذلك بأجزائه فلأن الأجزاء الخفيفة والثقيلة إنما يتبين ثقلها وخفتها بحركتها الطبيعية إلى موضعها الطبيعي وكل ما يعود إلى موضعه الطبيعي فلا بدّ فيه من أحد الأمرين إما أن يكون قد أخرج عن موضعه الطبيعي قَسْراً فيعود إليه بطبعه وإما أن يكون تكونه في موضع غريب فيعود إلى موضعه الطبيعي بطبعه. أما الوجه الأول فهو على أجزاء الفلك مُحال لأنه لو تحرَّك جزء منه عن موضعه الطبيعي بالقسر فلا بدّ له من محرك وهو إما جسم أو غير جسم. وغير الجسم إما أن يكون سارياً فيه أو لا يكون فإنْ كان سارياً فيه فإما أن يكون طبيعياً له أو قسرياً فإن كان قسرياً عاد الكلام جَذَعاً[2] وإن كان طبيعياً كان الوصف الطبيعي يوجب خروجه عن

---

(١) لقد نشر الدكتور عبد الكريم اليافي أجوبة الشيخ الرئيس ابن سينا على مسائل أبي الريحان البيروني وقدم لها بمقدمة توثيقية وعلمية ضمن العدد الذي أصدرته مجلة التراث العربي (دمشق سنة ١٩٨١) في الذكرى الألفية لابن سينا. . . وهذا هو جواب المسألة الأول (ص ٣٠٤ ـ ٣٠٩).

(٢) الجَذَع بفتحتين، وعاد الأمر جَذَعاً أي جديداً كما بدأ (لسان العرب ١/٥٧٦).

موضعه الطبيعي، فتكون الطبيعة تفعل فعلين متضادَّين هذا خُلْف وإن لم يكن سارياً فيه كان موجوداً مفارقاً مثل الذي تسميه الفلاسفة العِلَّة الأولى والعقل لكن هذه الموجودات عامَّة الفيض وإنما تتخصص تأثيراتها بحسب استعداد القوابل فلو كان القابل مستعداً لحصول ذلك القسر لم يكن ذلك الاستعداد لاجل قاسر وإلا عاد الكلام جذعاً بل يكون لطبيعته فيكون ذلك طبيعياً وقَسْرياً هذا خُلْف.

وأما إن كان المحرِّك له جسماً فلا جسم غير الجسمية البسيطة والمركبة من أربعتها والفلك لا يقسر جزء منه على الحركة المستقيمة لتشابه أجزائه فإذاً السبب فيه أحد الأربعة أو المركب منها. لكنا سنبيِّن أن الجسم لا يحرك شيئاً ما لم يماس المتحرك والمنفعل فإذاً الجسم العنصري المحرك لذلك الجُزْء من الفلك لا بُدَّ وأن يماسه فحركة ذلك الجزء وإن كانت قَسْرية فلا بدّ وأن تنتهي إلى حركة طبيعية أو إرادية والمحرِّكات الجسمانية بالإرادة لا تنتهي تحريكاتها إلى مماسة الأفلاك والمتحرك بطبعه إلى الفلك. إما النار الصرفة أو الذي يكون الغالب عليه النارية.

أما النار البسيطة فلأنها لا تخرج جزءاً من الفلك عن موضعه لأنها لما كانت مماسَّة له في كل الجوانب فليس جُزء من الفلك أَوْلى بالانفصال من جزء آخر. اللهمَّ إلا أن يكون بعض الأجزاء ضعيفاً لكن ذلك الضعف يكون لمؤثِّر ويعود التقسيم من الرأس. وأما المركب الذي يكون الغالب عليه الناريَّة فإنه لا يمكن أن يرتقي إلى مماسة جزء من الفلك بل يحترق ويشتعل وإن كان ذلك بطيئاً لأن الأثير يغير ما يحصل فيه ويحرقه لأنه حارٌّ بالفعل لأن من شأن الحار أن يفرق بين مختلفات الطبائع ولا شك أن الحار أشدَّ الكيفيات تفعيلاً والشيء الكائن أي موضعه أقوى ما يكون في جنسه والكُلِّي أقوى من الجزئي فالحار الكلي الحاصل في موضعه الطبيعي كيف يترك مُرَكباً غريباً لا يغيره ولا يفعل فيه فظهر أنه لا يصل إلى الفلك شيء من المركبات فلا يماسُّه فلا يفعل فيه فليس شيء من الأجزاء البسيطة للأُسطقسات ولا من المركبات يفعل في الفلك وقد بطل سائر الأقسام فإذاً ليس يمكن أن يتحرك جزء منه بالقَسْر.

وبهذه الأقسام بَطُل القِسْمِ الآخرَ فإذاً ليس شيء من أجزاء الفلك بثقيل ولا خَفيف فإذاً ليس الفلك بكُليته ولا أجزائه بثقيل ولا خفيف لا بالقوة ولا بالفعل وهو المطلوب.

واعلم أن هذه الحجة تفيد امتناع زوال أجزاء الفلك عن أحيازها لعدم الفاعل ولا تفيد امتناع ذلك لأجل القابل حتى أنا لو قدرنا فاعلاً يفعل ذلك فهل الفلك يقْبل الخرق أم لا فإنه بقي ذلك مشكوكاً فيه.

الفصل الرابع
في أن الخَرْق والإلتئام على الأفلاك والكَواكِب مُمتنع[1]

لوجهين: الأول المنْخَرق تتحرَّك أجزاؤه إلى التباعد قَسراً عند نفوذ الخارِق وإلى الاجتماع طبعاً عند زوال الخارِق وكل ذلك حركات مستقيمة وذلك على الفلك المحدد محال وعلى سائر الأفلاك مُمتنع أيضاً لِما بيَّنا أنها متحركة إلى الاستدارة وحَركاتها عند الانخراق إلى الاجتماع والافتراق تكون مستقيمة وقد ظهر لك أن اجتماعهما محال.

الثاني انخراق الفلك لا يكون لذاته ولا لشيء مفارق ولا لشيء جسماني ولا فلكي ولا عنصري لأن أجزاء العناصر لا تصل إليه فإذاً لا يصح الخَرْق عليه أصلاً.

الفصل الخامس
في أن الأفلاك مخالفة في ماهياتها للعناصر والعُنْصريات[2]

برهانه أن الأجسام الفلكية مختصَّة بصفات واجبة الثبوت لها مثل

(١) قارن الشفاء ـ الطبيعيات النمط الثاني، المقالة الأولى الفصل الرابع ص ١٦٧ وقال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه أن ذلك لو كان لكان لا يخلو إما إن يكون بزوال عرض منه وهو الاتصال بالانكسار والإنخراق أو زوال طبيعته أو عدمه من أصله بصورته ومادته وباطل أن يكون له انخراق وانكسار. . . ص ٢٧٥.

(٢) أنظر الشفاء لابن سينا النمط الثاني من الطبيعيات، المقالة الأولى الفصل الثالث ص ١٦٤ ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣١١، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا للدكتور العراقي ص ٣٦٠.

الحركة على الاستدارة والاختصاص بأحيازها الخاصّة لها وصفات ممتنعة عليها مثل الخَرْق والحركة المستقيمة والاختلاط بغيرها وكونُها حارَّة أو باردة أو رطبة أو يابسة واختلاف الأجسام في بَعض اللوازِم يقتضي اختلاف طبائعها أما اشتراكها في بعض اللوازم فلا يقتضي اتحاد طبائعها لأن الأشياء المتفقة في اللوازم لا يلزمها لوازم متقابلة وإلا لكانت تلك المتقابلات حاصلة لكل واحدٍ منها وأما الأشياء المختلفة فقد يلْزمُها لازم واحد كما أن الأنواع المختلفة يلزُمها الطبيعة الجنسية المشتركة

وهاهنا شكوك ثلاثة: الأول لا نُسَلِّم أن اختصاص الجسم الفلكي بهذه الأمور واجِب لأنه لو كان واجباً لكان ذلك الوجوب إما أن يكون للجسمية أو لما يُلازِم الجسمية أو لما لا يلازمها فإن كان للجسمية أو لوازمها وَجَب أن يشاركه كل الأجسام في ذلك وإن كان لأمر غير لازم فبتقدير زوال ذلك الأمر وَجَب زوال تلك الصفات وقد قلتم إنها ممتنعة الزوال هذا خُلف.

الثاني إنْ سلَّمنا اختلاف الأفلاك والعَناصر في اللوازم لكِنْ لا نُسلِّم أن ذلك يَدُلّ على اختلاف المؤثِّرات بدليل أمرين الأول أن الهواء ينزل من حيِّز النار ويصعد من حيِّز الماء والجسم بطبعه يتحرك عن موضعه الغريب[1] ويَسْكن في حيِّزه الطبيعي فإذا جاز صدور فعلين متضادين عن فاعل واحد فلئن جاز ذلك عن فاعلين متشابهين كان ذلك أَوْلى. والثاني أن حركة كل فلك تغاير حركة الفلك الآخر مع أنكم قد جعلتم للكل طبيعة واحدة لأنكم جعلتم للفلك طبيعة خامسة بالنسبة إلى الطبائع التي للعناصر.

الثالث المعارضة وهي أن الماء والأرض مع تساويهما في الحركة إلى الوَسَط مختلفان في النوع وكذلك الهواء والنار مع تساويهما في الحركة عن الوسط مختلفان في النوع.

وعلى هذا نقول إن أمكن أن تكون مختلفات الطِّبائع تَفْعَلُ فعلاً واحداً فحينئذٍ يَنْعَكِس انعكاس النقيض وهو أنه يمكن أن ما لا يفعل فعلاً واحداً لا

---

(١) في نسخة: القرين.

يكـون مختلف الطبيعـة والماهيـة ويلزم صحّة صُـدور الأفعـال المختلفـة عن الطبيعة الواحدة وذلك يُبطل حُجَّتكم.

والجواب: أما عن الأول فنقول ليس ذلك للجسمية ولا لما يحل فيها بل لما تحلُّ فيه الجسمية وهو هيولي الفلك فإن تلك الهيولي مخالفة لهيولي العناصر وتلك الهيولي تقتضي الجسمية وتقتضي الصورة النوعية التي للفَلَك المعيَّن فبسبب ذلك تصير تلك الجسمية واجبة الاقتران بالفلكية لهذه العلة هذا إن سلمنا أن الجسمية أمر مشترك فيه وأما إذ منعنا ذلك كما بيناه فيما مضى فقد انحسمت مادة الإشكال.

وأما الثاني فنقول اختلاف الآثار اللازمة للمؤثرات يدل على اختلاف طبائعها.

وما ذكرتموه من صُعود الهواء عن حيِّز الماء ونُزوله عن حيِّز النار فالجواب عنه أن الطبيعة وحدها لا تكون مبدأ للحركة كما بيَّناه بل بشرط أن يقترن بها حالة غير طبيعية والحالات الغير الطبيعية مختلفة فيجوز أن تكون الأفعال الصادرة عنها مختلفة بحسب اختلاف تلك الحالات وهذا هو الجواب عن اقتضاء الطبيعة للحركة والسكون.

وما قالوه من أن للأفلاك طبيعة خامسة[1] فجوابُهُ أن للافلاك طبيعة خامسة بالنسبة إلى الطبائع الأربع العنصرية لكن تلك الخامسة واحدة بالجنس لا بالنوع فإن طبيعة كل فَلَك مُخالفة لطبيعة الفلك الآخر.

لكن لهم أن يذْكُروا مؤاخذة لفظية فيقولوا إنكم جعلتهم لطبائع الأفلاك

---

(١) قال ابن سينا: «الطبيعة السماوية مخالفة لهذه الطبائع ـ أي العناصر الأربعة ـ في مبادىء الحركات، فيجب أن تكون مخالفته لها في الأمور النوعية التي تتعلق بما يتعلق بها الأختلاف» (الشفاء ـ الطبيعيات النمط الثاني الفصل الأول ص ١٦٣).
وهذا القول بالطبيعة الخامسة يعود إلى أرسطو، إذ يقول في الآثار العلوية: إن الفلك أسطقس خامس وليس هو من الإسطقسات الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض... (ص ٢١). وأنظر أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٥٧ ـ ٦٠.

وحدة جنسية فلماذا لا تجعلون لطبائع الأجناس وحدة جنْسيّة وتصير طبيعة الفلك عند ذلك طبيعة ثانية لا خامسة؟ وإن اعتبرتم طبائع العناصر بنوعيتها حتى صارت أربعاً فلماذا لا تعتبرون طبائع الافلاك بنوعيتها، فإما أن تعتبروا طبائع العناصر بنوعيتها وطبائع الأفلاك بجنسيتها وذلك بعيد وحلُّه أن ذلك نزاع لفظي وبعد وُضوح المقاصد فلا مَشاحَة في الإصطلاحات.

وأما الثالث فحلُّه ما بيَّنا أن المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد وأما المشتركات فلا يجوز اختلاف لوازمها وما ذكروه من عكس النقيض فاعلم أنه لا يخلو إما أن يجعل الإمكان جزءاً من المحمول أو جهةً داخلة على المحمول، فإن جُعل جزءاًمن المحمول لم يلزم منه مُحال بل يكون هكذا إن كانت الأجسام البسيطة التي ليس نوعها نوعاً واحداً يمكن أن تتحرك حركة واحدة بالنوع فما لَيْسَ يمكن أن تتحرك حركة واحدة بالنوع لم يكن بالأجسام البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعاً واحداً وهذا حقٌّ.

وأما إن جعلنا الإمكان جهة داخلة على المحمول لم يجب صدق عكس النقيض عند ذلك فإنا نقول إن أمكن في الجواهر التي ليس نوعها نوعاً واحداً أن تشترك في صفة واحدة أمكن في الأشياء التي لا تشترك في صفة واحدة أنْ يكون نوع طبيعتها واحداً ولما كان بُطلان ذلك ظاهراً عَلِمنا أن هذا الاعتبار غير صادِق.

الفصل السادس
في أن الفلك ليس بحارٍّ ولا بارد ولا رَطِب ولا يابس(١)

قال الشيخ إذا ثبت أنه ليس بثقيل ولا خفيف وجب أن لا يكون حاراً ولا بارداً لأن الحرارة والبرودة لازمان مُتعاكِسان على الخفة والثقل فالمادة إذا أمعن فيها التسخين خَفَّت، وإذا خفَّت سَخِنت وإذا اشتد بردُها ثَقُلَت وإذا ثقلت بردت فالحر والبرد ينعكسان على الثقل والخفة فحيث لا ثقل ولا خفة وجب أن لا يكون هناك حَرٌّ ولا برد.

(١) قارن: الشفاء ـ الطبيعيات ـ النمط الثاني المقالة الأولى الفصل الأول ص ١٦٣، والمواقف للإيجي ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

وهذه الحُجّة رَكيكة جداً فإن لقائل أن يقول هَبْ أن في عالمنا هذا لا تُوجد الحرارة والبرودة إلا مع الثِقَل والخِفَّة فما الدليل على أنهما لا توجدان في شيء من المواضع إلامع الثقل والخفة؟.

فإن قيل الحرارة علة الخفَّة والبرودة فلئِن كانا موجودين في الأفلاك لكان من الواجب ترتُّب المعلُولَين عليهما.

فنقول أنه لا يكفي في حصول الشيء حُصول العلة الفاعلية فقط بل لا بُدَّ من حصول العلة القابلية أيضاً فمن الجائز أن لا يحصل الثقل والخفة لأجل المادَّة الفلكية لا تقبل الواحد منهما لا لعدمِ الحرارة والبرودة بل لعدم القبول وهذا كالحركة فإنها عِلَّة السخونة ثم إنَّ حَركات الأفلاك لا توجب سخونتها فكذا ها هنا.

قال: وأما أنه ليس برطب ولا يابس فلأن الرَّطب هو الذي يقبل الأشكال الغريبة بسهولة، واليابس هو الذي يقبل ذلك بعُسْر وقد ثبت أن الخرق على الفلك محال وأنت قد عرفت أنه ليس حقيقة الرطب واليابس ما ذكره فبطُل هذا الكلام.

ونقول المعتمد في أن الفلك ليس بحارٍّ ولا بارد أن نقول لو كانت الأجرام السماوية حارة لكانت في غاية الحرارة ولو كان كذلك لكان ما يقرب منها من أعلى الجو والجبال الشامخة أشد حراً ولاستحال أن تكون الشمس مختصة عند طُلوعها بالإسخان دُونَ السموات مع أنها أضعاف أضعافها بل هي فيها كَقطرة في بحر والتوالي كلها باطلة فالمقدم مثله.

بيان أنها لو كانت حارَّة لكانت في غاية الحرارة لأن طبيعتها إذا كانت مقتضية للحرارة وهي في مادة بسيطة من غير عائِقٍ ولا مانِعٍ وَجَب أن تفيد كمال السخونة لأن المسخِّن إذا لقي القابل للسخونة خالياً عن كل ما يعوق عنها وجب أن تحدث فيه منه سُخونة والسُّخونة من شأنها تَسخين ما تُلاقِيه فهذه القوَّة المسخِّنة إذا أحدثت حداً من السخونة ثم لم تفد بعد ذلك سخونة وكذلك السخونة الموجودة في المادة إذا لم تفد سخونة أخرى فإما أن يكون لخلل في المقتضِي أو لخلل في القابل وكلاهما ظاهر الفَساد لأن الطبيعة لا شكّ في أنها مسخِّنة وتِلْك المادَّة لا شَكَّ أنها قابلة للسُّخونة فإذا كان كذلك

وَجب أن تكون القِوَّة المسخَّنة تُفيد السُّخُونة البالغة إلى أقصى النِهاية. فإن قيل أليس أنكم قد بيَّنتم أن الموضوع إذا عُرِض له الاشتداد والتنقُص في شيء من الأَعْرَاض فإنه ليس هناك عَرض واحد بالشخص باقٍ مع مَراتب الاشتداد والتنقص بل يكون الحاصل في كل آنٍ يفرض عرض آخر يخالف الحاصل في الآن الآخر بالماهية فعلى هذا السُّخونة الفاترة مُخالفة في الماهية للسخونة العظيمة ولا يلزم من كون الشيء موجباً لشيء أن يكون موجباً لما يخالفه في الماهية، فإذاً لا يجب من كون القوة المسخَّنة مؤثرة في سُخونة فاترة أن تكون مؤثرة في سُخونة عظيمة وكذلك لا يلزم من قُبول المادَّة لإحدى السخونتين أن تكون قابلة للأخرى.

فنقول المادَّة إذا كانت قابلة لسُخونة معيَّنة وحَصل فيها ما يقتضي بانفراده ذلك القدْر من السُّخونة ثم حصَلت فيها حَركة أو سبب آخر يقتضي مِثْل ذلك القدر من السخونة لو كانت مُنْفردة فعند اجتماعها لا يخلو إما أن لا يحصل إلا ذلك القَدْر من السُّخونة فحِينَئِذٍ يجتمع على المسبَّب الواحد سببان مستقلان وقد عرفت فساد ذلك وإما أن لا توجد السخونة أصلاً فحينئذ تكون المادة مع حُصول السَّببين للسُّخونة خالية عن السُّخونة هذا خُلْف. وبتقدير صِحَّته فالمقصود حاصل وهو خُلُو الفلك عن السُّخونة أو تحصل سخونة أقوى من السخونة التي تَقْوى على أداتها القُوَّة المَوْجودة في المادَّة فيكُون في المادة وفاء لقبول الأَزْيد من تلك السخونة المحدودة بذلك الفرض وهو المطلوب. وإذا ثَبت أَنَّ المادَّة لا يَنْحصر قبولُها للسخونة في حدٍّ معيَّن بل هي قابلة لجميع مراتب السخونات المتخالفة بالشدة والضعف والسبب حاصل أيضاً لأن القوة إذا أفادت ذلك الحدّ من السُّخونة، وذلك الحدّ من السخونة لو انفرد كان مفيداً لسخونة أخرى فوجب أن يفيد السخونة في هذه المادة وكيف لا والفاعل حاصل والقابل موجود فإذاً وجب أن تتزايد السخونة. وعلى هذا يجب أن تنتهي تلك السخونة إلى حد لا يمكن الزيادة عليها. اللهمَّ إلا لعائق مانع وذلك إما طبيعي وإما قسري ومُحال أن يكون طبيعياً وإلا لكانت الطبيعة المقتضية للسخونة التي هي مقتضية لسخونة أخرى مقتضية لما يكون عائقاً عن ذلك فتكون مقتضية لفِعْلين متعانِدَيْن وذلك محال.

وأما القَسْري فذلك إنما يكون بملاقاة جسم لكن الملاقي للفلك هو النار وذلك مما يعين على السُّخونة فيما يقبلها لا إنها تعوق عن ذلك فتبيِّن أن الفلك لو كان حارّاً لكانٍ في غاية الحرارة ولو كان في غاية الحرارة لوجَب أن يكون أعالِي الهواء أَسْخَن من الهواء القريب من الأرض لأنه أَقْرب إلى المسخِّن، ولَيس كذلك بل كان من الواجب أن يحترق كل هذه العناصر لأن الأرض بالنسبة إلى الأفلاك عديمة النسبة بل كان من الواجب أن لا يظهر تأثير الشمس فِي الإسخان عند الطلوع لأن المؤثر الضعيف الجسماني لا يظهر أثره عند حصول المؤثر القوي وكل هذه التوالي باطل فدل ذلك على أن الفلك ليس بحارٍ ولا بارد.

فإن قيل: المُفْسد أو المؤثر بأي أثرٍ كان هو السطح المماس وهذا السطح يكون على طبيعة واحدة وإن كان الجسم الذي وراءه ضعيفاً أو عظيماً أو صغيراً ولما لم يكن السطح المحيط بالهواء من النار مؤثراً في إفساد الهواء وجب أن لا يؤثر في ذلك عندما تكون الأفلاك كلها نارية.

وجوابنا ما ستعرف أن الأجسام كلما ازْدَادت عِظَماً ازدادت قُوةً وبهذه الحجة تَظْهر أنها ليست بباردة وإلا لاسْتَوْلى الجُمود على العَناصر كلِّها إلا أن يقال بأن طبيعتها وإن اقْتَضت البرْد إلا أن النار المجاورة لها تكسر من تلك البرودة فحينئذ يكون ذلك اعترافاً بأن مادتها قابلة للحرارة والحركة السريعة التي لها فاعلة للسخونة فإذاً هناك الفاعل للسُّخونة والقابل لها حاصلان فوجب حصول السخونة القوية ويعود ما ذكرناه وفي هذه الحجة مَزيد مباحث سيأتي بعد ذلك.

ومما يدلُّ على أن الكواكب ليست ناراً، أن النار شَفَّافة على ما سيأتي والكواكب غير شفافة فإن بعضها يكْسِفُ بعضاً ولا أيضاً نارية وإلا لاحترقت واشتعلت وكانت النارية التي في ذلك الكوكب تفرق بين تلك الأجزاء لكن التوالي باطلة لأن أنوارها المختلفة لازمة لها فبعض يُضْرَبُ نورُه إلى الحُمْرة وبعضٌ إلى الصُّفرة وبعضٌ إلى البياض وبعضٌ إلى الكُمُودة[1] فبطل ما يظن

(١) في «لسان العرب»: الكَمْد والكُمْدَة: تغيُّر اللون وذهاب صفائه وبقاء أثره (٥/٣٩٢٨).

من كونها ناراً أو نارية وهذه حجة إقناعية.

الفصل السابع في أنها غير ملوَّنة[1]

أما أن الأفلاك شفَّافة فذلك ظاهر لأنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها وأما الكواكب فلا شك أنها غير شفافة لأن الأسفل منها يكسِف الأعلى أما القمر فالنور واقع عليه من الشمس وإلا لما يقدر بحسب ما يوجبه وضعه من الشمس قُرباً وبُعداً ومما يحقِّقُ ذلك زَوال الضَّوء عنه عند توسط الأرض بينهما.

واعلم أن الجسْم لا يقبل النور عن غيره إلا أن يكون له لَوْن خاص فإن النور لا يستقر على سَطْح الشفاف فيدل على أن للقمر لوناً ويحس بذلك اللون وهو القَتَمة القريبة من السواد عند الكسوف.

فإن قيل: فلماذا لا يُحس بذلك اللون عند الاجتماع حتى يرى نِصْف كرته على ذلك اللون عند الاجتماع كما يرى نصفه مضيئاً عند الاستقبال؟.

فنقول: إذا وقَع عليه ضَوء الشمس عن جهة استضاء سائر سطحه استضاءةً ما، وإن كان ليس بذلك المبلغ وحينئذ لا يكون ذلك الجانب الآخر قوياً في لونه ولا في ضوئه فلا يُحسُّ بالواحد منهما ولذلك يحسُّ بلونه عند الكسوف وأما سائر الكواكب فهل أنوارها مستفادة من الشمس أو لها ذلك من ذواتها؟ فالأشبه هو الأخير لوجهين:

الأول: أن أنوارها لو كانت فائضة عن الشَّمس لظهر فيها عدم النور والهلالية في التزيد والتنقص لأجل البعد والقرب من الشمس كما في القمر.

الثاني: أن الكواكب مختلفة في أنوارها كحمرةالمريخ وبياض المشتري وظُلمة زُحَل ولو كان ذلك مستفاداً من الشمس لما كان كذلك.

واعترض بعضُهم على الأول فقال هذا إنما يظهر في القمر لكونه تحت الشمس فيكون له وجه إلينا ووجه إليها فعند الاجتماع كان الوجه الذي يلينا

---

(١) أنظر المواقف ص ٢٠٢.

غير الوجه الذي يليها فلم يكن فيه نُور وعند الاستقبال الوَجْه الذي يليها هو الذي يَلينا فامتلأ نوراً وبينهما يختلف حاله في الزيادة والنقصان بحسب القُرب والبُعْد وأما سائر الكواكب فلكونها فوق الشمس يكون الوجه الذي لها إلينا هو بعينه الذي إلى الشمس فلا يعرض لها فَوْق ولا امتلاء ولا زيادة ولا نقصان.

والجواب أنَّ هذا الشَّك لا يتوجَّه في الزُّهْرة وعُطارد لكونهما تحت الشمس بدليل أنهما يكسفان الشمس ويفعلان اختلاف المنظر أكثر مما يفعله الشمس، وأيضاً فلأن الكواكب العُلْوية إذا كانت عند سَمْت الرأس ولم تكن الشمس مقابلة لها ولا مقارنة فلا يكون الوجه المقابل منها للشمس هو الوجه المقابل منها لنا بل بعض ذلك فكان من الواجب أن يختلف حالها في الزيادة والنقصان بحسب اختلاف الاتصالات.

واعترضوا على الحجَّة الثانية بما لا جَواب عنه وهو أن طبائع الكواكب مُتخالفة ونور الشمس إذا أشرق على المختلفات ظهرت عليها أنوار مختلفة لاختلاف القوابل والمستعدات نعم هذا يدل على أن لكل واحد من الكواكب لوناً مخصوصاً زائداً على ماله من الضوء ولولا ذلك لاستحال اختلافها في الأنوار.

فإن قيل إذا حكمتم بأن الكواكب لها كيفيات مُبصرة وجب أن تكون لها كيفيات ملموسة لأن الحكماء اتفقوا على أن كل ماله قُوة الإبصار فله قوة اللَّمس. ولا يَنعكس. فاللمس إذاً أقدم من البصر لكن نسبة البصر إلى المبصر كنسبة اللمس إلى الملموس فإذا ابدلنا النسبة تكون نسبة الملموس إلى المبصر كنسبة اللمس إلى البصر لكن اللمس أقدم من البصر فالملموس أقدم من المُبْصر. وقد بيَّن الشيخ في «الشفاء» أن إبدال النسبة إنما قام البرهان على صحته في المقادير والعَدديات ولم يثبت ذلك في الطبيعيات ولا يمكن أن تقوم عليه حجة فلا يمكن التعويل عليه. واطنب في شرحه بما لا حاجة إلى إعادته لا سيما وليس للشك قوة قوية على أن من الناس من يمنع تقدم قوة اللمس على قوة الإبصار فإن الفلك عنده يُبصر ولا يَلْمَس.

الفصل الثامن في أنه ليس لطبيعة الفلك ضِدّ[1]

قالوا: لو كان لطبيعة الفلك ضِدّ لكَانَ اللازِم عن ضِدِّ ضِدّ اللازِم عنه لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة والحركة المستديرة لا ضِدّ لها لما ثبت فإذاً ليس لطبيعته ضِدّ.

وتحقيق الشَّرطية[2] هو أن اللازم عن ضِدِّ الفلكية إن لم يكن ضد اللازم عن ضد الفلكية فإما أن لا تكون بينهما مقابلة بوجه ما أو تكون بينهما مقابلة فإن لم يكُنْ بينهما تقابل بوجه أصلاً كان اللازِم عن الفلكية وعن ضدِّها أمران متماثلان فيكون ذلك معنى عامّاً لهما فلا يكون متعلقاً بخصوصية الواحد منهما التي بهما يتضادَّان لأن ذلك اللازم إما أن يكون ثبوته متوقفاً على خصوصية أحدهما فيمتنع ثبوته إلا عند تلك الخصوصية فلا يكون حاصلاً للآخر وإما أن لا يتوقف على تلك الخصوصية فحينئذ يكون تعلقه بغير المعنى الذي يخص كل واحد منهما فهو لاحق لمعنى عام واللاحق لمعنى عام[3] يخصِّص العام لكن الحركة المستديرة الثابتة لفلكٍ معين حركة شخصية غير مشتركة بينه وبين غيره حتى يجعل ذلك معنى عاماً فإذاً لازِم ضدّ الفلكية المعينة لا بدّ وأن يكون مقابلاً للازم تلك الفلكية. هكذا قاله الشيخ. ومدار الحجة على أن المعلول النوعي لا يجوز أن يكون معلولاً لأمور مختلفة وذلك

---

(١) قارن: الشفاء ـ الطبيعيات النمط الثاني، المقالة الأولى، الفصل الرابع ص ١٦٨ ـ ١٧٠، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١.

(٢) يقصد الشرطية من القياس الشرطي المتصل:

* لو كان لطبيعة الفلك ضد، لكان اللازم عن ضده ضد اللازم عنه.
* لكن اللازم عنه هو الحركة المستديرة.
* والحركة المستديرة لا ضد لها.
* إذن ليس لطبيعة الفلك ضِدّ.

(٣) في حاشية نسخة عبارة:

«كذا يتخصّص نوعاً بتخصيص العام الملحوق بنوعه. فالنوعي المتخصص لا يجوز أن يكون لازماً للضدين والحركة المستديرة المشار إليها هي نوعية بل شخصية فلا تكون لازمة لطبيعة وضدها».

مما قدمنا أبطاله فعلى هذا لا استحالة في أن يكون للضِّدين فِعْلٌ مشترك والجواب عن هذا الشك قريب.

ثم قال وأقسام التقابل على ما عرفت أربعة[1] ومحال أن يكون ذلك التقابل تقابل المضافَيْن إذ لازِم الشَّيء لا يجبُ أن يكون بحال لا يعقل إلا مع تعقل لازم ضده ولا يوجد إلا مع وجود لازم ضده ومحال أن يكون تقابل اللازمين تقابل العدم والملكة حتى يصدر عن الفلكية شيء ولا يصدر عن ضدها أثر لأن الصورة الفلكية مقتضية للحركة المستديرة فإذا لم يكن ضدّها مقتضياً لشيء فالمادة المتجسمة بتلك القوة إما أن يكون فيها مبدأ حركة أَوْ لا يكون فإن لم يكن كانت المادَّة خالية عن مبدأ الحركة وقد عرفت أن ذلك مُحال أو يكون فيها مبدأ حركة ومبدأ الحركة ليس هو تلك القوة لأنا فرضناها غير فاعلة فإذاً هو قوة أخرى فيكون في جسم واحد مبدأ مَسْكَن ومبدأ محرك هذا خُلْف. فثبت أن التقابل بين لازم الفلكية ولازم ضدِّها ليس تقابل العدم والملكة وذلك بعينه يبطل أن يكون ذلك التقابل تقابل السَّلْب والإيجاب ومُحال أن يكون التقابل بينهما تقابل الضِّدين لما ثبت أن الحركة المستديرة لا ضِدَّ لها فإذاً يستحيل أن يكون يعقل للصورة النوعية التي للفلك ضد فإذاً يستحيل أن يكون لتلك الصورة النوعية ضد وهو المطلوب.

فإن قيل الحركة المستديرة إنما تفعلها نفس ذات إرادة واختيار فكيف نسبتموها الآن إلى الطبيعة الفلكية حتى بنيتم هذا الأصل عليه؟ فنقول: الصورة المقوِّمة لجوهر السماء هي هذه النفس التي يلزمها هذا الاختيار وإذا كان مبدأ الحركة هو النفس ثم ثبت أنه لا ضدّ لها فقد ثبت المطلوب.

الفصل التاسع في أن الفلك غير كائن[2]

وعليه برهانان: الأول: أن الفلك ليس لصورته ضد وكل ما ليس

(١) يقصد: تقابل العدم والملكة، وتقابل السلب والإيجاب، وتقابل الضدين وتقابل المتضادين، أنظر مقاصد الفلاسفة ص ٤٠٣.

(٢) أي أنه ليس بمتكون عن جسم آخر. أنظر الشفاء ـ الطبيعيات، المقالة الأولى من النمط الثاني ص ١٦٨ والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

لصورته ضد فهو غير كائن فالفلك غير كائن. أما الصُغرى فقد ثَبَتَتْ، وبُـرهان الكبـرى أن نقول أن لكـل كائن مـادة سابقـة عليـه فتلك المـادة قبـل حـدوث الصورة المعينة فيها إما أن تكون خالية عن كل الصور أو لا تكون وخلو المادة عن كل الصور ممتنع فإذاً قـد كانت قبـل حدوث الصـورة الفلكية فيهـا صورة أخرى فتِلك الصورة إما أن تكون منافية للفلكية ترتفع عند حدوثها أو لا تكون فإن كانت منافية لها فهي مضادة للفلكية هذا خُلْف وإن لم تكن منافية للفلكية فتكون الفلكية عرضت لمادَّة متقـوِّمة بصُـورة وتلك الصورة بـاقية عنـد حُدوث الفلكية فلا تكون للفلكية صُورة مقومة بل ربما كان عارضاً غير لازم فلا يكون حدوثها كـوناً للفلك بـل ربما كـان استكمالاً ثم لينـظر الآن في أن المادَّة مـع تلك الصورة هل تقبل الحركة المستقيمة والخرق وغير ذلك مما تقبله الأجرام العنصرية أو لا تقبل فإن لم تقبل شيئاً من ذلك كان الفلك موجوداً قبـل تكونـه فلم يكن متكوناً وإن قبل تلك الصفات لم يكن هـو المحدد للجهـات لأن كل ما يقبل الحركة المستقيمة فقد كانت الجهة مـوجودة لا بـه فلا يكـون المحدد محدّداً هذا خلف فـظاهر أن المـادَّة الفلكية لن تـوجد فيهـا صُورة سـوى تلك الصورة وكل ما كان كذلك فـالكون عليـه محال. واعلم أن هـذه الحجة إنمـا تتمشّى في الفلك المحدَّد لا في غيره.

فـإن قيل: دعـواكُم أن ما لَيْس لصُـورته ضِـدّ فهـو غيـر كـائن منقـوض بالإنسانية والفرسية وما يجري مجراهُما فإنهمـا يتكونـان لا عن اضدادهمـا بل عن العَدم المحض فكذا هاهنا.

فنقول: المادَّة قد تكون مركبة من اجتماع عدة أجسام مختلفة الـطبائـع وقـد تكون الصـورة مقوِّمـة لذلـك المجموع مِثْـل بدَن الإنسـان والفرس فـإنه يجتمع من أجزاء العناصر وتكُون الصُّورة الفـرسية أو الإنسـانية مقـوِّمة لـذلك المجموع، وليس لذلك المجموع وُجود قبل حُصول الصُّورة المقوِّمة لها حتى يقال بأنه يجب أن تكون له صورة أخرى تضاد الفرسية فأما المتكـون الذي لـه مادة بسيطة مثـلاً كمادة النـار فإنهـا قد كـانت لا محالـة موجـودة قبل حصـول النارية فيها فلا جرم يجب أن يكون موصوفاً بما تضادّ النارية.

ولا يقال: إنكم ادّعيتم أن المادة تكون سابقة على حدوث الكائن والآن فقد جعلتم البدن الحيواني مادة للصورة الحيوانية مع أنه غير سابق عليها. لأنا نقول: المادَّة تكون سابقة على حدوث الكائن الذي هو البدن الإنساني ولما كان حادثاً وجب أن تكون له مادة أخرى وهي أجزاء العناصر وأجزاء العناصر سابقة على اجتماعها وقبل اجتماعها كانت موصوفة بما هو كالمضاد لاجتماعها وهو كونها مُتَفرِّقة فظاهر أن المادة البسيطة قبل حدوث الصورة المعينة فيها يجب أن تكون موصوفة بضد تلك الصورة أو بما يجري مجراها وأن هذا الحكم غير واجب فيما مادته غير مُرَكَّبة.

البرهان الثاني لو كان الفلك كائناً لصحَّت الحركة المستقيمة عليه والتالي باطِل فالمقدَّم باطل.

بَيان الشرطية أن كل ما يتكون فلا بدّ أن يكون جسماً مخصوصاً وكل جسم مخصُوص فَلَهُ حيِّز فللمتكوِّن حيِّز فلا يخْلُو إما أن يكون تكونه في حيِّزه الملائم، أو في الحيِّز الغَريب عنه فإن كان في الحيِّز الغريب عنه فلا يخلو إما أن يقف فيه بطبعه أوْ لا يقف، والأول يُوجب أن يكون الحيِّز الغير الطبيعي طبيعياً هذا خُلْف والثاني يقتضي أن يكون عودُه إليه بمَيْل مستقيم لأن ما عدا المَيْل المستقيم يكون فيه صَرْف عن التَّوَجُّه إلى تلك الجهة. وأما إن كان تكوُّنه في الحيِّز الملائِم له فيكون ذلك الحيِّز قبل تكون هذا الشيء فيه إما أن يُقال بأنه كان خالياً عن الجِسْم أو ما كان خالياً والأول محال لاستحالة الخلاء والثاني لا يخلو إما أن يبقى الجسم الأول في ذلك الحيِّز عند تكونه فيه أوْ لا يبقى. والأول محال لامتناع التَّداخل على الأجسام والثاني لا يخلو إما أن يكون ذلك الجسم الذي خرج عنه من نوع هذا المتكون أو ليس من نوعه، فإن كان من نوعه فهو قابل للمَيْل المستقيم فهذا المتكون أيضاً قابل لذلك وإن لم يكن من نوعه فحُصوله في ذلك المكان ليس بالطبع فحين ما حَصل في ذلك المكان لا شك أنه قد اخرج الجسم الذي هذا المكان مكانه وذلك الجسم لا شك أنه يطلب العود إليه طلباً طبيعياً بميل مستقيم فجوهر مُتمكِّن هذا المكان قابل للميل المستقيم فهذا المتكون أيضاً قابل للميل المستقيم

فظهر أن كل كائن ففيه ميل مستقيم لكن الفلك يمتنع أن يكون كذلك فهو غير كائن.

الفصل العاشر في أن الفلك لا يقبل النمو

وذلك لوجهين الأول: أن كُلّ نامٍ ففيه زيادة حاصلة كائنة من جِنْسه وقَد ثبت أن الكون على كلية الفلك أو على أجزائه محال.

والثاني: أن كل نام ففيه حركة مستقيمة إلى أُحياز قد كانت خالية قبل نموه أو مشغولة بغيره والقِسمان مُحالان خارج الفلك والخلاء محال أيضاً وهو أيضاً غير قابل للاسْتحالات المؤدِّية إلى إفساد الجوهر.

الفصل الحادي عشر في أنه غير فاسد[1]

لو صَحَّ عليه الفساد لم تكن مادِّية مَوْقوفة على صورته ولو لم يكن كذلك لصحَّ أن يقبل قبل صورته صورة أخرى[2] فحينئذ يكون كائناً لكن التالي باطل فالمقدم مثله بل نقول كُلّ ما صَحَّ عليه الفساد يجب أن يكون كائناً لأن المادَّة الموضوعة للصُورة إما أن يجب مقارنتها لها أولا يجب فإن وجبت فالفساد عليه محال وإن لم تجب فلها قوَّة على وُجود تلك الصورة وقُوة على عدمها وكل ما كان كذلك امتنع أن تَكُون له قوَّة على ثبوت تلك الصورة دائماً وإلا فليُقدَّر ثبوت تلك الصورة دائماً فإما أن تكون قوته على عدم تلك الصورة محدودة إلى حد أو غير محدودة إلى حدّ فإن كانت محدودة وجب أن يكون

---

(١) أنظر: الشفاء، الطبيعيات: النمط الثاني، المقالة الأولى الفصل الرابع ص ١٧٠ ـ ١٧٤ وقال في المواقف:

«إنه ـ أي الفلك ـ لا يقبل الكون والفساد، لأن محل جسم له حيِّز طبيعي، فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل حيِّز طبيعي، فإن اتَّحد حيِّزهما كان لجسمين حيِّز واحد طبيعي وأنه محال لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل فلا بُدَّ من خروج الجسمين أو أحدهما عنه وهو بالحركة المستقيمة. والجواب: أن الصورتين قد تقتضيان حيِّزاً واحداً، إذ قولك لأنهما لا يحصلان فيه إلى آخره فرع اجتماع الصورتين وأنه محال، بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى» (ص ٢٠٣).

(٢) في نسخة: أن يكون قبل كل صورة صورة أخرى.

فيما وراء ذلك الحدّ أن لا تكون القوة على العدم حاصلة مع أن المادة والأحوال كلها متشابهة هذا خُلْف. وإن لم تكن محدودة إلى حدّ فلها قوة على عدم تلك الصورة دائماً وكل ما كان مقوياً عليه فرُبَّما لزم من فرض وجوده كذب فإما أن يلْزم منه مُحال فلا لأن ما يلزم من وجوده المحال فهو محال ولا شيء من المحال بمقَوٍ عليه وقد فَرضناه مقوِّياً عليه هذا خلف. فلنَفْرض المادة موصوفة بتلك الصورة أزلاً فَلْنَفْرض أيضاً أنها تصير موصوفة بعدم تلك الصورة أزلاً فتكون تلك الصورة دائمة الثبوت واللاثبوت هذا خلف أو تصير في بعض الأوقات دائمة اللاثبوت في كل الأوقات بعد أن كانت دائمة الثُبوت في كُل الأوقات وهذا أظهر امتناعاً من الأول فإن ما كان ثابتاً دائماً فليس فيه قوة فساد فإذاً ما فيه قوة فساد فهو غير دائم فلو كان في الفلك قوة فساد لما كان دائم الوجود ولكن التالي باطل فالمقدَّم مثله.

ومن هذه الحجة يمكن أن يُقال ليس للسماء أوَّل زماني وإلا لكان لعدمه المتقدم عليه استمرار في مدة غير متناهية فالفلك إن كان له قوة على الوجود فتلك القوة إما أن تكون متناهية أو غير متناهية وكلاهما قد ظهر بطلانه مع فَرْضنا أن لا ثبوته غير متناهٍ وإن لم تكن له قوة على الوجود وجب أن لا يوجد لكنه موجود فإذاً له قوة على الوجود دائماً وكل ما كان كذلك فليس له قوة على العدم الأزلي، فإذاً هو موجود من الأزل إلى الآن وإنما يتقدَّمه مبدِعُهُ بالذّات لا بالزمان ويجب أن نتفكر هاهنا في كيفية خروج جُزْئيات الحوادث.

الفصل الثاني عشر في مَحْو القمر

امتناع بَعْض المَواضع في وجْهِ القمر عن قَبُول النُور التام إما أن يكون بسبب خارج عن جِرْم القمر أو غير خارج عنه، فإن كان بسبب خارج عنه فإما أن يكون لِمِثْل ما يعرض للمرآة من وقوع أشباح الأشياء فيها فإذا رؤيت تلك الأشياء لَم تُرَ بَرَّاقة فكذلك القمر لما تصورت فيه أشباح الجبال والبحار وجب أن لا ترى تلك المواضع في غاية الإستنارة وإما أن يكون ذلك بسبب ستر ساترٍ والأول باطِل بوُجوه أربعة:

وأما أولاً فلأن الأشباح لا تحفظ هيآتها مع حركة المرآة وبتقدير سكونها

لا يستقر تلك الأشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين والآثار التي في وجه القمر ليست كذلك.

وأما ثانياً فلأن القمر ينعكس عنه الضوء إلى البصر وما كان كذلك لم يصلح للتخيُّل.

وأما ثالثاً فلأنه كان يجب أن يكون تِلْك الآثار كالكُرات لأن الجبال في الأرض كتَضْرِيس أو خشونة في سَطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كُرية الأرض فكيف لأشباحها المَرْئية في المرآة.

وأما رابعاً فلأن المرآة لا تؤدي الأشباح إلا إذا كانت على حدٍّ من القُرْب. وهذا الوَجْه ضَعيف إذ يحتمل أن يقال أن ذلك إنما يكون إذا كانت المرآة صغيرة وأما إذا كانت كبيرة والأشياء التي وقعت أشباحها على المرآة كثيرة(١) فما المانع أن ترى أشباحها من بعيد.

وأما إن كان ذلك بسبب ساتِرٍ فذلك الساتر إما أن يكون عنْصرياً أو سماوياً والأول باطِل لوجهين: أما أولاً فلأنه كان يجب أن تكون المواضع المستنيرة من جِرْم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين. وأما ثانياً فلأن ذلك الساتِر لا يكون هواءً صِرفاً ولا ناراً صِرْفة لأنهما شفافان فلا يحجبان بل لا بُدَّ وأن يكون مركباً إما بخاراً وإما دُخاناً وذلك لا يكون مستمراً. وأما إن كان الساتر سماوياً فهو الحق وذلك إنما يكون لقيام أجسام سماوية كوكبية قريبة المكان جداً من القمر ويكون من الصِغَر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جُملتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون إما عديمة الضوء أو يكون ضوؤها(٢) أضعف من ضوء القمر فترى في حالة إضاءته مُظلمة.

وأما إن كان ذلك بسَبَبٍ عائِدٍ إلى ذات القمر فلا يخلو إما أن يكون جوهر تلك المواضع مساوياً بجوهر المواضع المستنيرة من القَمْر في الماهية أو لا يكون فإن لم يكن كان ذلك لارتكاز أجرامٍ سماوية مخالفة بالنوع لنوع

---

(١) في نسخة: كبيرة.

(٢) في الأصل: ضوءها.

القمر في جرمه كما ذكرناه قبل وهو قريب منه وإما أن تكون تلك المواضع مساوية الماهية لجِرْم القمر فحينئذ يمتنع اختصاصها بتلك الآثار إلا بسبب خارجي لكنه قد ظَهر لنا أن الأجرام السماوية لا تتأثر لشيء عُنْصري، ولذلك أبطلنا قول مَن قال إن ذلك المحو بسبب السّحاق[1] عرض للقمر من مماسة النار لوجهين.

أما أولاً: فلأن ذلك يوجب أن يتأدى ذلك في الأزمان الطويلة إلى العَدم والفَساد بالكُلية والأرصاد المتوالية مكذبة لذلك.

وأما ثانياً: فالقمر غير مُماس للنار لأنه في فلك تدويره الذي هو في حامله الذي بينه وبين النار بُعْدٌ بعيد، بدليل أن النار لو كانت مُلاقية لحامله لتحرَّكت بحركته إلى المشرق وليس كذلك لأن حَركات الشّهب لا تكون في الأكثر إلا إلى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة التي ليست للنار بذاتها فإنها مُسْتَقِيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعاً لحركة الكل فبطُل ما قَالوه[2].

الفصل الثالث عشر في المجرَّة[3]

الأقسام المذكورة في المَحْو التي هي آراءٌ مقولة فيه عائِدَة في المجرَّة

(١) هكذا في الأصل، ولعلها المحاق.

(٢) لخص الإيجي في المواقف المذاهب في ذلك المحو فجعلها سبعة:
الأول قيل خيال. قلنا فيختلف الناظرون فيه.
الثاني: قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار. قلنا يختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه.
الثالث: السواد الكائن في الوجه الآخر. قلنا فلا يُرى متفرقاً.
الرابع: تسخين النار. قلنا لا هو مماس للنار ولا قابل للتسخن عندكم.
الخامس: جزء منه لا يقبل النور. قلنا فإذا لا يطرد القول ببساطة الفلكيات ويبطل جميع قواعدكم.
السادس: وجه القمر فإنه مصور بصورة انسان. قلنا: فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لأن لكل عضو طلب نفع أو دفع ضر.
السابع: أجسام سماوية حافظة لوضعها معه. وهذا أقرب لكن لا يصلح للتمويل، (ص ٢١٤ ـ ٢١٥).

(٣) أنظر المرجع السابق ص ٢١٥ والآثار العلوية لأرسطوطاليس (ص ٢٣ ـ ٢٦).

والأشبه أنها أجسام كَوْكبية تتصغر آحادها عن أبصارنا وجُملتها في الفلك كالآثار في القمر وأنها في فلك الكواكب الثابتة بدليل أنه لا يتغير أوضاع الثوابت عنها قط والأكثرون على أنها آثار دُخانية أو بُخارية واقعة تحت فَلَك القَمر. وهذا الرأي يبطل بما ذكرنا في المحْو.

الفصل الرابع عشر في حركات الكواكب

الآراء الممكنة في ذلك ثلاثة:

إما أن يكون الفلك ساكناً والكواكب تتحرَّك فيه.

وإما أن يكون الفلك متحركاً والكواكب فيه أيضاً متحركة إما في سَمْت حركته أو مخالفاً لذلك كما يتحرك السَّمك في الماء الجاري.

وإما أن يكون الفلك متحركاً والكَواكب سَاكِنة.

أما الرَّأي الأول فيبطل بما ذكرناه من أن ذلك يُوجِب الخَرْق الذي لا يحصل إلا بحركة الأجزاء على الاستقامة وذلك محال.

وأما الرَّأي الثاني فحركة الكواكب إن فُرضت مخالفة لحركة الفلك فذلك يُوجب الخَرْق أيضاً وإن كانت حركتها إلى سَمْت حركة الفلك فذلك مما يتوهم على وجهين.

أحدهما أن تتحرك الكواكب لا مِثْل حركة الفلك فذلك يُوجب الخرق أيضاً أو مثله[1] فتعرض للكواكب أن لا تفارق مكانها مثل السابح في الماء الجاري إذا سبح مواجها سَمْت مُسيل الماء فإن له أن يسكُن حتى يسبقه السَّيل ولما كان هذا التوقف سُكوناً فمُخالفه وهو محاذاته للسَّيَلان حركة مع أنه لا يَخْرق الماء ولا يفارق مكانه فحركة الكواكب على هذا الوجه مما لا يوجب الخرق وذلك مما لم يقيموا الحجة على امتناعه وأما أن عرض من حركته زواله من مكانه فذلك يوجب الخرق فيكون محالاً.

---

(١) في نسخة: أو مثل حركة الفلك.

ومما احتَجُّوا بـه في باب امتنـاع حركـة الكواكب أن الجسم الـواحد لا يتحـرَّك من ذاتـه إلى جهتَين مختلفتين فلَوْ كـانت الكـواكب تتحـرَّك بـذَواتهـا لاستحـال وجود البُعْد المضاعف للقَمر وغيره من الكواكب.

ويمكن أن يُقـال: في ذلك أن الأجسـام الكـوكبيـة بسيـطة وكـل بسيط فشكْلُه الكُرْة فإذاً الأجرام الكوكبية كُرات بسيطة ومكان كل جزء منـه يمكن أن يصير مكاناً للجُزء الآخر منه لوجوب تسـاوي المتماثـلات في جميع الأحكـام الواجبة فإذاً جَوْهر الكَوكب تَصحّ عليه الحركة المستديرة فيكون فيه مبـدأ مَيْل مستـدير على مـا عرفت فـلا يكون فيـه مبدأ ميـل مستقيم على ما عـرفت فإذاً يستحيـل أن تكـون للكَـواكب حـركـة أصـلاً إلا على سبيـل أنهـا تتحـرك في مواضعها على مَراكِزها بالاستدارة وهذا الوَجْه مما يوضح امتناع الحركة عليهـا من جميع الوجوه.

الفصل الخامس عشر في أن الأفلاك متحرِّكة وأن حَركاتها نفسانية[1]

قد عَرفت أن الأفلاك بَسائطُ مُتشابهة الأجـزاء فاخْتِصـاص كل جُـزء منه بجزء من حيِّزه لا يخلو إما أن يكون واجباً أو لا يكون ومحـال أن يكون واجبـاً وإلا لكان كُلُّ واحدٍ من تلك الأجزاء مخالفاً للآخر بالماهية لِما عَـرفت من أن الأشياء المتساوية في الماهيـة لا تلزمها لـوازم مختلفة فيجب أن يكـون الفلك مُركباً هذا خُلْف. وأيضاً فلأنه وإن كـان مركبـاً لكنَّه يجب أن يكـون في كل مُرَكَّب أشياء كل واحد منها بسيط فلنفرض الكلام في ذلك الجُزْء البسيط.

فنقول اختصاص أحد جُزئيه بجزء حيِّـز معين ليس لماهِيَّـة وإلا يخالفـه الجزء الآخر الذي هو مساوٍ له في نوعيته وذلك مُحال فإذاً اخْتِصاص كل جزء من الفلك بذلك الجُزْء من الحيِّز جائز فإذاً يصح على كل جُزء أن ينتقـل إلى حيِّز الجزء الآخر. وقد عرفت أنه لا يمكن أن تكـون فيه حـركة مستقيمـة فإذاً تَصُحُّ عليه الحركة المستديرة فإذاً فيه مبدأ مُيْل مُستدير على مـا عرفت أن كـل ما تصح عليه حركة ففيه مبدأ مَيْل لتلك الحركة فيكون متحركاً على الاستدارة

(١) أنظر الاشارات والتنبيهات لابن سينا ٤١٣/٢ ـ ٤١٤، ومقاصد الفلاسفة ص ٢٧١.

وقد عرفت أن المتحرك على الاستدارة يجب أن يكون حركته إرادية فالسماء متحركة بالإرادة وعن هذا قيل في الكتاب[1] الآلهي ﴿لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ والأرضِ أكْبَر مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلكِنَّ أكْثَرَ الناسِ لا يَعْلَمُونَ﴾[2] ولَيْس المراد بذلك الكَبر العِظَم والمقدار فإن كل الناس يعلمون ذلك فالكبر الذي لا يعلمه الأكثر هو الكبر بالذات والشرف وذلك إنما يتم بالحياة والإدراك وأظهر منه قوله تعالى ﴿وأوْحَى في كُلِّ سَماءٍ أمْرَها﴾[3].

ومما قيل فيه من الإقناعيات أن الأجسام الخَبيسة كيف تكون مخصوصة بالحياة والإدراك والنُطْق والأجسام الشريفة النورانية تكون ممنوعة عن ذلك مع إنها هي الأسباب لحصُول الإدراك والنُطق في هذا العالم ومن المعلوم أن السبب أولى بكل كمال من مسبَّبه، وإذا ثبت أن الأفلاك حَيّة صَحَّ إطلاق القَول بأن العالم كله حَيوان ولا يَقْدَح في ذلك كَوْن العناصر الأربعة غير حيَّة لقِلَّة قدْرِها. فإن جُملة العناصر الأربعة لا يكاد يكون لها عند الأفلاك قَدْر مَحْسوس فإن القياس يُوجب أن يكون هذه الجُملة بالقياس إلى فَلَك زُحَل كنقطة من دائرة فكيف بالقياس إلى ما فوق فلك زُحل ومن المعلوم أنه إذا كان في جوف مَعِدة الإنسان مدَرة صغيرة فإنها لا تمنع من القول بأن هذا البدن المُشار إليه حَيّ مع أن نسبة تلك المَدَرة إلى بدن الإنسان أعظم من نسبة العناصر الأربعة إلى جملة السموات بل في بدن الحيوان أجسام كثيرة غير حية ولا حَسّاسة مثل الأخلاط والعِظَام وغيرها فإذا لم يمنع ذلك فكذا هاهنا بل أوْلى.

الفصل السادس عشر في كيفية حَركات الأفلاك

اعلم أن المتحرك لا بُدَّ أن يعرض له اختلاف وضع بالنسبة إلى جسم آخر ولما كان الفلك المحدد متحركاً وجب أن يعرض له اختلاف وَضْع

(١) في نسخة: في الكتاب المجيد.
(٢) سورة غافر آية رقم ٥٧.
(٣) سورة فصِّلت آية رقم ١٢.

بالنسبة إلى جسم آخر ولَيْس ذلك بالنِّسبة إلى جِسْم آخر خارج عنه إذ ليس جِسْم آخر خارجاً عنه فإذاً ذلك بالنِّسبة إلى جسم داخل فيه وذلك الجسم لا يخلو إما أن يكون ساكناً أو متحركاً فإن كان متحركاً لم يلزم من اختلاف نسبة الفلك المحيط إلى المُحاط به المتحرك حركة المحيط لأن بتقدير كون المحيط ساكناً فإنه يختلف نِسْبته إلى المُحاط به عند فَرْض حَركة المُحاط به فإذاً لا يظهر حركة المحيط إلا بالنسبة إلى مُحاط به ساكن حتى يكون اختلاف النسبة حاصلاً من حركة المُحيط.

ولهذا قال الشيخ في «الإشارات»[١] «وأنت تعلم أن تبدل النِّسبة عِنْد المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب أن يكون عند ساكن». ومعناه أنك إذا نَسبت جسماً إلى جسم متحرك سواء كان الجسم الأول متحركاً أو ساكناً فإنه لا بُدَّ وأن تختلف نِسبة كل واحد منهما إلى الآخر فلا يَظهر به حركة الجسم الأول فأما إذا نَسبت الجسم إلى جسم آخر ساكن فعند اختلاف النسبة وتبدلها تظهر حركة الجسم الأول وأنت سَتَعلم أن ذلك الجسم السّاكن هو الأرض.

الفصل السابع عشر
في إشارة خفية إلى المنافع الحاصلة من حركات الأفلاك في العالم العُنْصري

فنقول: قد ثبت بالأرصاد حركات مختلفة فمنها حركة تَشْملها بأسْرها آخذة من المشرق إلى المغرب وهي حركة الشّمس اليومية وحركة أخرى من المغرب إلى المشرق وهي ظاهرة في السّبعة[٢] خفية في الباقية. وإنما عُرِفَت بتمادي الأرصاد وظهرت حركات أُخَر لهذه السبعة: شمالية وجنوبية وسريعة وبطيئة ورُجوعات واسْتِقامات. وهي للخمسة[٣] على الظاهر. وثبت أن السماء

---

(١) الفصل الخامس عشر من النمط الثاني من الطبيعيات من «الاشارات والتنبيهات» ٢ / ٢٧٤.
(٢) السبعة أي فلك: زُحَل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد ثم فلك القمر.
(٣) الخمسة هذه بلا فلك الشمس والقمر.

لا تنخرق وأن حركاتها مستفادة من طبائعها وأن الكون والفساد عليها ممتنع فيَمْتَنِع وُقوع الاختلاف في حركاتها حتى ترجع بعد استقامتها أو تستقيم بعد رجوعها أو تبطيء بعد سرعتها أو تسرع بعد بُطْئِها فإذاً من الواجب أن يكون هذه الاختلافات بسبب كُرات مختلفة محيط بعضها بالبعض منها موافقة المركز ومنها خارجة المركز عن مركز العالم على ما هو مقرر في صناعة المُجسطي[1].

وأما الكواكب الثابتة فإنها وإن كانت محفوظة الوضع الحاصل لبعضها عند بعض فإنه لا يدري أن المشتمل عليها كرة واحدة أو كرات كثيرة بل بقي الأمر فيه وفي إعداد الأفلاك على المشهور المقبول عند الجُمْهور من غير حُجَّة عقلية، وقد ثَبت أن التغيرات الحاصلة في عالمنا هذا مُستندة إلى حركات تلك الأجرام وتلك الحركات هي الحافظة للنظام في هذا العالم السفلي ونُشير إلى قليل من ذلك.

فنقول: لو لم تكن للكواكب حركة في المَيْل لكان التأثير مَخْصُوصاً ببُقْعة واحدة وكان سائر الجوانب تخلُو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه مُتَشابه الأحوال وكانت القوَّة هُناك لكيفية واحدة فإن كانت حارَّة أفْنَت الرُّطوبات وأحالت كلها إلى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذِي لممرِّ الكواكب على كيفية وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية أخرى متوسطة فيكون في موضع شِتاء دائِم يكون فيه النيوة[2] والفِجاجة وفي مَوضع آخر صَيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر رَبيع أو خَريف لا يتم فيه النّضج. ولو لم يكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك بطيئاً لكان المَيْل قليل المنفعة والتأثير شَديد الإفراط وكان يُفرض قريباً مما لو لم يكن مَيْل ولو كَانَت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فأما إذا كان المَيْل يحفظ الحركة في جهة مُدَّة ثم

---

(١) المجسطي هو كتاب لبطليموس في علم الفلك كان عمدة ومصدراً لمن جاء بعده. وتنسب إليه الصناعة والعلم.

(٢) هكذا في الأصل ولعلها: النيوءة من الأنواء.

ينتقل إلى جِهةٍ أُخرى بمِقْدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة ليتم بذلك تأثيره بأن يتكرر على المدار سريعاً لتشابه فعله ولا يفرط تأثيره في بقعة ولا يزال كذلك فهذا لا يتمّ إلا بحركة مستديرة على الوجه الواقع.

ومن منافع الطُّلوع والغُروب أن يصل التأثير إلى جَميع جوانب الأرض بقدر الإمكان ثم إن الأرض عُنصر ملوَّن أغبر ليقف عليه النُّور المسَخِّن ولَولا ذلك لامْتَنع التكَوُّن من شِدَّة البَرْد والجُمود، وأما الأفلاك فهي عَديمة اللَّوْن شفّافة إذ لو كانَت مُلَونة لوقف الضَّوء على سُطوحها واشتدَّ الحر بسبب الانعِكاس فيصير ذلك سبباً لاحتراق العناصر.

بالجملة فالعُقول لا تقف إلا على القليل من أسرار المخلوقات فسُبحان الخالِق المدبِّر بالحِكمة البالِغَة والقُوَّة الغَيْر المتناهية.

الفصل الثامن عشر في بَيان الحركة النَّفسانية التي للفلك

قال في رسالة «التحفة»[1]: لمّا ثبت أن الحركة الفلكية نفسانية فنقول النفس الفلكية[2] لن تكون نباتية لِمَعْنيين:

---

(١) أي «التحفة» ـ في النفس وما تصير إليه ـ لابن سينا وهو (المعاد الأصغر) طبع ضمن «مجموعة رسائل الشيخ» في حيدر آباد سنة ١٣٥٣ هـ.

(٢) تابع الفارابي وابن سينا ثم الرازي أرسطو في القول بأن الأفلاك أحياء عاقلة متحركة بالإرادة. ويُسَمِّي ابن سينا كلاً من العقول والنفوس الفلكية بالملائكة: فالعقول هي الملائكة الروحانية المجرَّدة والنفوس هي الملائكة العملية (النجاة ٣٣٤) وأنظر مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٥٣.

أما الرازي فقد سبق الاشارة في المجلد الأول من «المباحث المشرقية» إلى أنه يقول بأن حركات الأفلاك إرادة لقوله تعالى: ﴿وكلٌ في فَلَكٍ يَسْبَحُون﴾ والجمع بالواو والنون للعقلاء، وكذلك قوله تعالى: ﴿والشمسَ والقمرَ رأيتُهم لي ساجِدين﴾ وقوله ﴿لَخَلْقُ السَّمواتِ والأرض أكبر...﴾ وهذا الكبر هو بالذات والشرف وذلك بالحياة والإدراك... وهو في المجلد الثاني يعود لتناول النفوس السماوية... وينقض القول بالعقول الفلكية... ثم يذهب إلى القول إن الغرض الحقيقي لحركة الفلك هو إكتساب كمالات لا يعرفها إلا الله...

لكنه في «الملخص في الحكمة والمنطق» يعود ليقول بأن «الأفلاك لها قوة على الإدراك والفعل وهي النفس».

أحدهما أن النفس الَّتي فيه لَيست مبدأ للحركة النقلية.

وثانيهما أن الفلك غَيرُ مُغتذٍ ولا نامٍ ولا مُوَلِّد فلَو كانَت النفس النباتية موجودة لـه لكانَت معطَّلة ولا تُعطِّل في الطَّبيعة ولا حَيوانية إما درُاكة وإما فعَّالة. والدَّراكة إما الحواس الظاهرة والحاجة إليها لأجل التَوقي عن المضارّ الخارجة والبِدَار إلى المنافع الخارجة الواقعة بحسب الحِسّ. وهٰذه المعاني غير متقَرِّرة في الجَوْهر الفَلكي فإذاً لو كانت له الحواس الظاهرة لكانَ وُجودها فيه مُعَطلاً. وأما الحواس الباطنة فمن الظاهر أن وجودَها متعلِّق بسَبْق الأولى فما لم توجد الأولى لم توجد هي ونَعني بالأُولى الحَواسّ الظاهرة.

وأما القوة الفعالة الموسُومة بالشَّوقية فإنها متعلقة بأفعالها بالتخيُّل والحِسّ المشترك وقد بيَّنا خُلُو الجوهر الفلكي عنها فإذاً وُجُودها في الجَوْهَر الفَلَكي مُعطل فهي إذاً غَيْر مَوْجودة فيه فبقي أن النَّفس الفَلكية هي النَّفس الناطقة.

وقال في الفصل الرابع من تاسِعة إلهيات «الشّفاء: وأما النفس المحرِّكة فإنها قَدْ تبين لَكَ جسمانية متغيرة وليسَت مجرَّدة عن المادة بل نَسبتها إلى الفلَك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا وهذا الكلام ذكره في «النجاة» و «الإشارات» أيضاً ولا شك أن بين الكلامين تناقضاً. وأما أن الحق أي القولين؟ فسيأتي في علم النفس.

وأما بَيان أنه لَيس في جوهر السَّماوات شَهْوة أو غَضب فقَد قال الشيخ: أن الفَلك لا يَستحيل إلى حالة غَير مُلائمة فيرْجع إلى حالة ملائمة فيلتذ أو

= أما في «نهاية العقول» و «التفسير الكبير» و «أسرار التنزيل» فإنه يرفض هذه النظرية رفضاً تاماً العالية لها.

ويعود في «المطالب العالية» ليفرد لها فصلين: الأول: إقامة الدلالة على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة والثاني: بيان صفة النفس الفلكية. (٣٣٥/٧ ـ ٣٥٥). فهو يعود فيه إلى أقوال الفلاسفة في الفيض والنفوس الفلكية... (راجع أيضاً: فخر الدين الرازي للزركان ص ٣٨٤ ـ ٣٩٤ أيضاً: المواقف ص ٢٥٧ والاشارات والتنبيهات ٥٦٤/٣ ـ ٦٠٨ والنجاة ص ٢٩٥ ـ ٣١٤).

يتنفر من مخيل له فيغضب فهذا هُو القدر الذي قاله ويجبُ أن يتفكر في تقريرِه وتَحْقيقِه.

الفصل التاسع عشر
في كَيفية تَحريك الفَلَك المُحيط للفلَك المحاط به

ذكروا أن ذلك على وجهين: أحدهما اختِلاف مراكزهما فيكون الداخل في جانب من الخارج حتى يكون مركز الدَّاخل بمنزلة جزء من الفَلك الخارج فينتقل بانتقاله ضرورة.

وثانيهما أن السطح المقعَّر من الفَلك الخارج مَكان لما يَحويه من الفَلك الداخل فيثبت المحوى به فيلزم قُطباه جُزئين من الحاوِي طبعاً لكونه مكاناً له فينتقِل بانتقاله فهذا ما قالُوه.

ولا يُعجبني هذاالوَجْه الأخير لأَن الفَلك جسْم مُتشابه الأَجزاء فجميع ما يفرض فيه من النقط تَكُون متشابهة فنسبة كل نقطة تفترض في المحوى إلى كل نقطة تفترض في الحاوي نسبة واحدة فيَسْتحيل أن يكون شيء من النقط المفترضة في المحوى متشبثاً معينة من الحاوي وطالباً لها بِعَينها دون سائر النقط.

والعجب أنهم بَنَوا بَيان صِحَّة الحركة على جِرْم الفلك على ذلك فإنهم قالوا لما ثَبت أن الفلك متشابه الأجزاء وكل جزء منه يلاقي شيئاً أمكن للجزء الآخر أن يلاقي ذلِك الشيء وذلك يقتضي صحة الحركة عليه فإذا كان هذا قَولهم ومذهبهم فكيف زَعموا الآن أن النقطة المعيَّنة من الفلَك المحوى تطلب نقطة معينة من الحاوي دون سائر النقط فظهر ضعف هذا الكلام. ولعلَّ الأَوْلى أن يجعل السَّبب في ذلك نَفْسانياً لا جِسْمانياً، وهَوَ أن النفس التي للجرِمْ الأَقصى أقوى مِنْ نُفوس سَائر الأفلاك فلا جَرم كما قويت على تحريك فلكها قويت على تحريك ما في جوف فلَكها وذلك لقوتها واستعلائها على سائر النفوس وبالله التوفيق.

الفصل العشرون في أن الأفلاك كُرية الشكل[1]

المعتمد فيه ما ذكرنـا أنها بسيـطة وبيَّنا أن الشَّكْـل البسيط: الكُرة ومما يُقَـوِّي الاحتجاج بـه في ذلك أن الفلك الأقصى لَـوْ كـان مضلَّعـاً لكـان عِنْـد حركته تخرج تلك الزوايا من احيازها فتبقى تلك الاحياز خالية والخَـلاء مُحال وأما الفَلَك الذي في داخله فلو كان مُضلعاً لزم وُقُوع الخَلاء في داخله بالوجه الذي ذكرناه ولو كان بيضياً أو عدسياً لكان إذا فرضنا حركته البيضية على قَطْره الأقصر أو حَرْكته العدسية على قَطره الأَطْوَل لزم وُقوع الخلاء وذلك محال.

ومما قيل فيـه من الإقناعيـات أن أليق الاشكال بـالجرم السمـاوي هـو الشكل الكُري لأنه أقدمها بالطبع وأتمَّها بالذات وأَحْوطها لما يحويه وأحكمهـا في القوام أما تقدمه على سائر الأشكال بالـطبع فـلأن إحاطتـه بما يتشكـل به تكون بالوحدة التامة وإحاطة الأشكال الأُخر بما يتشكل بها تكون بالكثرة أعني الاضلاع والزوايا ولا شك أن الوحدة متقدمة على الكثـرة وأما أتَمِّيتـه بالـذات فلأنه ذو مبدأ محدود وهو المركـز وذو غايـة محدودة هي المحيط وذو واسـطة محدودة وهي البُعد بينهما وهو بحيث متى زيد عليه او نقص منه لم يكن كرياً وليست الحال في الأشكال الأخر كذلك، وأما إحاطته لما يحويه فلأنه يشتمل على كل شيء وجد قطره مساوياً لقطره ولن يشتمل عليه شيء مما هو مساوٍ له في المِقدار وأما أحكام قوامه فلأن سائر الأشكـال يَنْحَلُّ إلى المثلث والمثلث يَنْحلُّ إلى سائـر المثلثات والـدائرة لا تنحـل إلى شكل ولا ينحـل إليها شكـل وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الجرم السماوي الذي هو اكمل الأجسام مختصاً بهذا الشكل الذي هو أشرف الأشكال وهذه حُجَّة إقناعية ما بها بـأس. فليكن هذا آخر كلامنا في الأجرام الفلكية وبالله التوفيق.

---

(١) قارن: النجاة ص ١٧٥ ـ ١٧٦ الشفاء لابن سينا (علم الهيئة، بتحقيق الدكتـور محمد رضـا مدوَّر والدكتور إمام إبراهيم أحمد ص ١٦) ومقـاصد الفـلاسفة للغزالي ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤، الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ١٢ ـ ١٣ والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ٣٥٦ ـ ٣٥٩.

القسم الثاني في

ـ الكلام على الأجرام العنصرية وفيه ثلاثة عشر فصلا

الفَصْل الأول في ترتيب العناصر[1]

أَقرب الأَجسام إلى الفلك النار وهي مُحيطة بالهواء والهواء مُحيط بالماء والماء محيط بأكثر الأَرض والأرض في وَسط العالم. والذي يدل على أن العنصر الملاصق للفلك هو النار وَجهان:

الأول: أن الخلاء مُحال كما مَضى فإذاً الفلك يتحرَّك على جِسْم وطُول محاكَّتِهِ يُوجب سُخونة ذلك الجسم ثم لا وَقت إلا وقد تقدَّمته أَوْقات غير متناهية والجسم البالغ في السخونة هو النار فإذاً العنصر الملاصق للفلك هو النار.

الثاني: أَن الشُّهُب لا شك أنها أجسام محترقة فلا بدّ وأن يكون في الجو العالي هواء محرق وذلك هو النار.

وأما الجسم الذي هو في غاية البعد من الفلك فهو في غاية البعد عن وصول تأثير حركته إليه فيكون ساكناً جامداً وذلك هو الأرض ولأنا نَرى نصف الفلك أبداً طالعاً ولو كانت الأرض في جانب من جوانب الفلك لما كان

---

(١) قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ١٣، الاشارات والتنبيهات ٢/٢٩٨ ـ ٣٠١، والمواقف ص ٢١٥ ـ ٢٢٤ والمحصَّل للرازي ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢، أرسطو للدكتور ماجد فخري ص ٥٧ ـ ٦٠، مقاصد الفلاسفة ص ٢٩١.

كذلك. وإذا ثبت ذلك فنقول الهواء الذي يَقْرُب جداً من الفَلك إذا صَار ناراً فالهَواء الذي لا يكون شَديد القُرْب مِنْه لا يتسخَّن في غاية السخونة فذلك هو الهـواء ومما لا شـك فيـه أن المـاء طـاف على الأرض وراسب تحت الهـواء فعلمنـا أن مكان عنصـر الماء تحت مكـان عنصـر الهـواء فثبت بهـذه الجملة الترتيب الذي ذكرناه.

وبالحري أن يكون كذلك لأن النار لو كانت في حيِّز آخر لكـان الجسـم الذي يقرب من الفلك يصير أيضاً ناراً وكان يصير عنصر النار زائداً على سـائر العنـاصر وكـان يُحيلها ويُفْسـدها. ثم إن المجـاوِر لِكُل جـرْم يَجب أن يكون ملائماً له والهواء ملائم للنار برقِّته وحَرارته ثم الماء ملائِم للهَواء برقَّته ولطافتـه وملائم للأرض ببرودته فعَلى هذا العناصر المتناسبـة متجاوِرَة والمتضـادَّة مثل النار والماءُ والهواء والأرضِ متباعدة وكُلّ ما كان ألطف فهو إلى الفلك أقـرب ومـا كان منهـا أكثف فهُو عنـه أبعـد فهـذا هـو الـرَّصف المحكم الـذي عليـه الوجود.

الفصل الثاني في الرَّد على من جَعْل النار في وَسَط العالم

من النـاس من زَعم أن حيِّـز النـار وسط العـالم لأن النـــار أشـرف من الأرض لكونها مُضيئـة لطيفـة حسنة اللَّون وكَـوْن الأرض كَثيفة مُـظلمة قبيحـة اللون وحيِّـز الأشرف يجب أن يكـون أشـرف الأحيـاز فحيِّـز النـار إذاً أشـرف. والوسَط أشرف الأحياز فالنار إذاً في الوسط.

وجـوابه أن أمثـال هذه الحجـج لَيْست بُرهـانية بـل هي من الإقناعيـات الضَّعيفة جداً ومع ذلك فنَحْن نُجيب عنها بمثلها.

فنقـول أولاً لا نسلم أن النـار أشـرف من الأرض مـطلقـاً فـإن النـار إن ترجحت على الأرض باللطافة والضوء والحسن فـالأرض راجحة عليهـا بأمـور أربعة:

الأول: أن النـار مُفْرطـة الكيفية مُفْسـدة والأرض معتدلـة غير مفسـدة.

الثاني: أن النار لا تبقى في المكان الغَريب مثل ما تبقى فيه الأرض فإن النار في الحال تَتَفرَّق أو تفسد وبالجملة تغيب عن الحس. والثالث: أن الأرض حيِّز الحياة والنشوء للنبات والحيوان والنار مضادة لذلك. الرابع: أن الحِسّ البصري إذا استحسن النار فليسمع ما يقول الحس اللَّمْسي. ثم وإن سلَّمنا أن النار أشرف من الأرض وأن الأشرف يقتضي أن يكون حيِّزه أشرف وأن الشَّرف يقتضي التوسط لكنه إنما يقتضي التوسط الشرفي وأما التوسط المقداري فلا شَرف له وإذا جعلنا النار ملاصقة للأجرام الفلكية لكانت متوسطة بين الأجرام العنصرية وبين الأجرام الفلكية فبهذا يحصل الشرف في الوسط مع أن الأمر يكون على ما قلناه.

الفصل الثالث في بيان سُكُون الأرض وحركتها

مِنَ الناس مَنْ جعل الأرض مُتحرِّكة ومِنْهم مَن جعلها ساكِنة أما الذين يجعلونها متحركة فمنهم من جعلها متحركة على الاستقامة إما هابطة وإما صاعدة، ومِنهم من جعلها متحرِّكة بالاستِدارة وجَعل الفلك واقفاً ساكناً وزعم أن الشمس والكواكب تشرق عليها وتَغرب بسبب اختلاف محاذاة أجزاء الأرض المتحرِّكة بها وإن كانت هي ساكنة لا تُشرق ولا تُغرب.

والذي يدل على بطلان حركتها بالاستقامة وَجهان:

الأول: أنا إذا رَمينا المَدرة إلى فوق فإنها تعود وتصل إليها ولو كانت الأرض صاعدة لما احتاجت المدرة إلى العود لأن الأرض كانت تصل إليها ولو كانت الأرض هابطة لما وصلت المدرة إليها لأن حركة الأثقل أسرع والسريع لا يدرك الأسرع.

والثاني: أنها لو كانت صاعدة لكنا كل يوم أقرب إلى الفلك فكان يجب أن يزداد عظم الكواكب كل يوم في حسِّنا لأنا كل يوم نصير أقرب إليه ولوجب أن يكون المرئي لنا من الفلك كل يوم أقل مما كان مرئياً لنا من

(١) هذا هو رأي أرسطو وأبي بكر الرازي وابن سينا. راجع الشفاء الطبيعيات، النمط الثاني المقالة الأولى الفصل السابع ص ١٧٧، المواقف ص ٢١٩ - ٢٢٠، والفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦٦ - ٣٧١.

الفلك بالأمس لأنا كل يوم نصير أقرب منه ولو كانت هابطة لكان الأمر بالعكس وكان صغر الكواكب كل يوم أزيد في حِسِّنا وكان المرئي كل يوم من الفلك أعظم.

والذي يدلُّ على بطلان حركتها بالاستدارة وجهان:

الأول ما تشاهد من أن أجزاء الأرض فيها مَيْل مُستقيم وقد بيَّنا أن كل ما فيه مَيْل مستقيم فلا يكون فيه ميل مستدير.

الثاني أنه لو كان الأمر كذلك لوجب في المدَرة أن لا تنزل على عَمُود البتَّة بلْ كان لا بدّ من أن تنزِل مُنْحرفة ولكانت المدَرة تتأخَّر عن المحاذاة ولما كان بعد مَسْقط السهم المرمي إلى المشرق من الرامي كَبُعد مسقط السهم المرمي إلى المغرب.

وأما القائلون بسُكون الأرض: فمنهم من جعلها غير متناهية من جانب السفل وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل والوجه في إبطال ذلك بيان تناهي الأجسام.

ومنهم من سَلَّم كونها متناهية. وهؤلاء فريقان: فمنهم من زَعم أنه ليس شكلها الكرة ومنهم من سلَّم ذلك فأما الأولون فهم فريقان: الأول زَعم أن حدبة الأرض فوق وسَطحها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فإنها إذا بسطت طفت على الماء وإن جمعت رسبت وهذا باطل من وجوه ثلاثة:

أحدها انكم لما جعلتم سبب وقوف الأرض قيام جسم آخر تحتها فإن كان السبب في قيام ذلك الجسم تحتها قيام جسم آخر تحت ذلك الجسم لزم التسلسل وهو محال وإن لم يكن كذلك بل سبب قيامه هو نفس طبيعته فلِمَ لَمْ يقل في الأرض كذلك.

وثانيها أن انبساط الأرض من ذلك الجانب ليس طبيعياً لها لما ثبت أن شكل البسيط هو الكرة فذلك الانبساط عارض غير لازم وكان من الممكن أن

لا يوجد وبتقدير أن لا يوجد كيف كانت حال الأرض في حركتها أو سكونها فإن حركتها دائماً محال لتناهي الجهات فلا بدّ من سُكون وحينئذ لا يكون ذلك السكون لأجل العلة التي ذكروها وإذا جاز ذلك فليكن السكون الحاصل الآن لا للعلة التي ذكروها.

وثالثها وهو أن احْتِقان الهواء في الأرض لا يكون طبيعياً بل هو عَرضي وحينئذ يعود الكلام المذكور.

والفريق الثاني زعموا أن حدبة الأرض أسفل وسَطحها فوق وهو الذي يلينا وهو يبطل أيضاً بما مضى.

وأما الذين يُسَلّمون كونها كُرة فهم فريقان:

الأول من جعل سَبب سكونها جَذب الفلك لها من جميع الجوانب ويفرض منه أن لا يكون انجذابها إلى أحد الجوانب أولى من انجذابها إلى الجانب الآخر فيلزم أن تقف في الوسط كما يحكى عن صنم حديدي في بيت مَقْناطِيسيّ الجوانب فإنه وقف في الوسط لتساوي الجذب من كل جانب. وذلك باطل من وجهين:

الأول أن الأصغر أسرع انجذاباً إلى الجاذب من الأكبر فما بال المدرة لا تنجذب إلى الفلك بل تهرب عنه إلى المركز.

الثاني أن الأقرب أوْلى بالانجذاب من الأبعد فالمَدَرة المقذوفة إلى فوق أوْلى بالانجذاب على أصلهم فكان يجب أن لا تعود.

الثاني من جَعل سَبب سكونها دفع الفلك بحركته لها من كل الجوانب كما إذا جُعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبيها إدارة سريعة فإنه يعرض وقوف التراب في وسط القنينة لتَساوي الدفع من كل جانب وهذا أيضاً باطل من وجوه خمسة.

الأول إن الدَّفع إذا كانت قوته هذه القوة فما باله لا يحس به مع أن قوته هذه القوة؟.

الثـاني ما بـال هذا الـدفع لا يجعـل حركـة الريـاح والسحب إلى جهـة بعينها؟.

الثـالث ما بـاله لم يجعـل انتقالنـا إلى المغرب اسهـل من انتقـالنـا إلى المشرق؟.

الرابع يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حـركته أبـطأ لأن اندفاع الأعظم من الدافع أبطأ من اندفاع الأصغر؟.

الخـامس يجب أن تكون حـركة الثقيـل النـازل من الابتـداء اسـرع من حـركته عنـد الانتهاء لأنـه عند الابتـداء أقرب إلى الفلك. فهـذا مـا قيـل من الوجوه الفاسدة وإبطالها.

ثم الوجه المشترك في إبطالها أن نقول أن جميع ما ذكرتموه من الجَذْب والدَّفْع وانْبساط أحد الجانبين وانحدابه أُمور عـارضة وغيـر طبيعية ولا لازمـة للماهية فيصح فَرْض ماهية الأرض عارية عنها فإذا قدرنا وقوع الممكن فإما أن تحصل الأرض في حيِّز معين أو لا تحصـل في حيِّز معين بـل إما أن تحصـل في كل الأحياز أو لا تحصل في شيء من الأحياز وهذان ظاهِرًا الفساد. فبقي الأول وهـو أن تختص الأرض بحيِّز معين ويكـون ذلك الاختصـاص لطبيعتهـا المخصوصة ويكون حيئنذٍ سُكونها في ذلك الحيِّز لذاتها لا لسبب منفصل فقد عُقل سكون الأرض في حيِّـز معين لا بسبب آخر وإذا عقـل ذلك فليعقـل في اختصاصها بالمرْكَز كذلك أيضاً.

الفصل الرابع في كيفية كون هذه العناصر ثَقيلة وخفيفة

إن كان المراد بالثقل والخفـة الطبـائع المـوجبة للميـل المسفل والميـل المصعد فهذه العناصر تكون ثقيلة وخفيفة أبداً وإن كان المراد بهما لا الطبيعة بل الميل المسَّفِّل والمصعِّد كانت هذه الأجسام في أحيازهـا الطبيعيـة لا ثقيلة ولا خفيفة لما عرفت في باب الثقل والخفة أن هذا المَيْل لا يوجد بـالفعل في الجسم عنـدمـا يكـون الجسم في حيِّـزه الـطبيعي ولكن الأجسـام متى كـانت خارجة عن أحيازها الطبيعية كان بعضها ثقيلاً وبعضها خفيفـاً وإن كان المـراد

بهما لا الميل الطبيعي مطلقاً بل الميل حالة ما يكون فاعلاً للحركات الصاعدة أو الهابطة لم تكن الأجسام عند خروجها عن أحيازها الطبيعية مطلقاً ثقيلة أو خفيفة بل عندما لا تكون ممنوعة عن الحركات فهذا تفصيل لا بدّ منه لِئلاّ يقع الغَلط.

الفصل الخامس في
اختلاف الناس في سبب حركة العناصر

الناسُ ذَكروا في ذلك وجوهاً خمسة:

الأول الأجرام كلها ثِقال طالبة للمَرْكز ولكنها متفاوتة في الثقل ولكن الأثقل يسبق ويضغط الأخف إلى فوق حتى يتمهد له الاستقرار في السفل وهذا باطل بوجهين: أما أولاً فلأن انضغاط الأعظم أبطأ ونحن نرى أن حركة النار العظيمة إلى العلو ليست أبطأ من حركة النار الصغيرة. وأما ثانياً فلأن المندفع كلما بعد عن المبدأ ذهبت سرعته وهاهنا ليس كذلك.

الثاني أن المُقِلّ هو يُخلل الخلاء والمُرْسب هو لا يخلل الخلاء وهذا باطل لأن الجسم الذي يتخلله الخلاء لا بدّ وأن تكون فيه أجزاء لا يتخللها الخلاء وتلك الأجزاء صاعدة وليس صعودها بسبب تخلل الخلاء.

الثالث أن المُقِلّ هو اللَّين والمُهْبط هو الصلابة وهو باطل لأنه يلزم أن يكون الحديد والحجر أثقل من الذهب والزئبق.

الرابع أن تحدُّد الزوايا هو مبدأ الحركة للأشكال المتحددة إلى فوق لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وإن انفراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب في الثقل وهو باطل لأن تحدد الأشكال معين على سهولة الحركة ولكنه لا يكون سبباً لحصولها كما إن حدة السيف لا تكون علة لحصول القطع بل لا بدّ من قاطع نعم هي عِلَّة لسُهولة القطع.

الخامس أن الخلاء يجذب الأجسام إلى نفسه جذباً يسبق بالأثقل فالأثقل ثم يحيط به الأخف فالأخف وهو فاسد لما ثبت في باب الخلاء أن الخلاء لو كان فليس له جذب للأجسام.

وإذا بَطُلت هَذه المذاهب فالحق ما قدمناه من أن لكل واحد من هذه العناصر حيِّزاً طبيعياً فإذا فارقت أحيازها لقاسِر فعند زوال ذلك القاسر تعود بطباعها إلى أحيازها الطبيعية.

الفصل السادس في سبب رُسوب بعض الأجسام في الماء وطفو[1] بعضها

اعلم أن كل جسم فإما أن يكون المساوي منه للماء في الحجم مساوياً له في الثقل وإما أن يكون أثقل منه وإما أن يكون أخف منه فإن كان مساوِياً للماء فإذا أُلقي شيء منه في الماء أخذ ذلك الشيء من الحيِّز بقدر ما يأخذه ما يساويه في الحجم من الماء وذلك الجسم يعرض له أن لا يرسب في الماء لأنه ليس أثقل من الماء ولا يطفو عليه أيضاً لأنه ليس أخف بل يجب أن ينزل فيه حتى ينطبق سطحه الأعلى على السطح الأعلى من الماء وأما إذا كان المساوي للماء في الحجم أزيد منه في الثقل فذلك الشيء يعرض له أن ينزل وأما إذا كان أخف من الماء فإنه ينزل في الماء مقداراً يكون مِلْؤه من الماء مساوياً لذلك الشيء في الثقل ثم إنه يبقي الباقي خارجاً عن الماء فيكون نسبة ما بقي خارجاً من ذلك الشيء إلى ما دخل في الماء كنِسْبة فَضْل ثقل الماء إلى ثقل ذلك الشيء.

ويجب أن يُعلم أن الأجسام الصلبة مثل الخشبة والجمد إنما تكون أَخَفّ من الماء لما يتخللها من الهواء فإذا كانت الخشبة في الهواء لم يكن للهوائية التي فيها مَيْل البتة فلم تكن فيه مقاومة للأرضية والمائية التي فيه فغلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فإذا حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم وقع الخشب إلى فوق وإن عجز أَذْعَن للهبوط قسراً والغمام والرصاصة المنبسطة إنما لا ترسب لأنها تحتاج أن يتنحى من تحتها هواءٌ أو ماء كثير وذلك لا بطبعها فإن اجتمعت كان ما تحتها مما تدفعه أقل وثقلها المنحي على ذلك القدر أكثر من ثقل ما يخص مثله من المنبسط

(١) في الأصل: طفوء.

الرقيق فهذا هو السبب في طُفوّ بعض الأجسام في الهواء والماء ورسوب بعضها فيهما.

الفصل السابع في
الرد على من زعم أن أحد هذه الأربعة
هو الأصل وأن غيره إنما حدث لاستحالةٍ فيه

احتجوا على صِحّة مذهبهم بأن قالوا لما رأينا الأشياء الطبيعية يتغيَّر بعضُها إلى بعض وكل متغير فإن له شيئاً ثابتاً في التغير وهو الذي يتغير من حال إلى حال فيجب أن يكون لجميع الأجسام الطبيعية شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها.

ثم منهم من جعل الأصل هو الماء[1] لأن العنصر يجب أن يكون مطاوعاً للتشكيل حتى يتكوَّن منه غيره وتلك المطاوعة بالرطوبة وأرطب الأجسام هو الماء.

ومنهم من جعل الأصل هو الهواء[2] لأن الرطوبة بمعنى قبول الأشكال فيه أتم مما في الماء.

ومنهم من جعل ذلك الأصل هو الأرض لأجل أن الكائنات إنما تتكون عليها وتستقر فيها.

ومنهم من جعل ذلك الأصل هو النار[3] بوجهين: أما أولاً فلاعتقاده أن الأفلاك والكواكب نارية لكونها مضيئة فاستعظم مقدار النار حينئذ بالنسبة إلى سائر العناصر فحكم بأن الجرم الأكبر مقداراً هو الأولى بأن يكون عنصراً وأما ثانياً فلأنه لا جسم أصرف في طبيعته من النار وما الهواء إلا نار مفترة ولا الماء إلا هواء مكثف.

---

(١) هو مذهب طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق.م) ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ كرم ص ١٢.
(٢) هو مذهب أنكسيمانس (٥٨٨ ـ ٥٢٤ ق.م) ـ المرجع السابق ص ١٦.
(٣) هو مذهب هراقليطس (٥٤٠ ـ ٤٧٥ ق.م). المرجع السابق ص ١٧.

ومنهم من جعل الأَصل هو البُخار لأنه كالمتوسط بين العناصر الأربعة وبسبب ازدياد لطافته يصير هواء أو ناراً أو بسبب ازدياد كثافته يصير ماءً أو أرضاً.

ومنهم من جَعل العنصر الأول هو الأرض[1] والنار لوَجْهين أما أولاً فلأن حركات الأجرام العلوية إما إلى المركز وإما عنه والبالغ في هاتين الحركتين الأرض والنار فهما العنصران. وأما ثانياً فلأن سائر العناصر ينحل إليهما وهما لا ينحلان إلى شيء آخر فما الهواء إلا نار فاترة وما الماء إلا أرض متحللة سيالة خالطتها نارية.

ومنهم من جعل العنصر هو الأَرض والماء لأن المركب لا يتكون إلا إذا كان قابلاً للشكل وحافظاً له واليابس إذا تخمَّر بالرطب استفاد المركب من اليابس حفظ الشكل ومن الرطب قبوله.

وأما جُمهور الحكماء فإنهم اتفقوا على أن هذه الأربعة كل واحد منها أصل مستقل بنفسه[2]. واحتجوا عليه بأنه قد ثبت أن كل واحد من هذه الأربعة قد ينقلب إلى الآخر والآخر ينقلب إليه فليس بأن يكون أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس وكذلك المركبات محتاجة إليها بأسرها لما سيأتي بيانه وإذا لم يكن بينها تقدم وتأخر لا في ذواتها ولا في النسبة إلى تركب المركبات عنها لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فهي سواء في الرتبة والدرجة وذلك هو المطلوب.

---

(١) بعضهم يستعمل لفظ: (التراب) بدلاً من (الأرض).

(٢) يرجع القول بالعناصر الأربعة - في الفلسفة اليونانية - إلى انباذوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م) (المرجع نفسه ص ٣٥).

وقال أرسطو في «ما بعد الطبيعة» مقالة الألف الكبرى: لما كان القدماء الأول من الطبيعيين قد اتفقوا على أن المبدأ لجميع المتكونات واحد من الأسطقسات الأربعة فبعضهم كان يضع أنه النار وبعض أنه الهواء وبعض أنه الماء ما عدا الأرض كما سنقول فيما يستقبل إلا ما قاله أصحاب الشرائع أخباراً عنهم وضعوا مبدأ كل نوع الأجسام شيئاً واحداً كأنه نوع هيولاني... إلخ... (تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٥٥ - ٥٦ من الجزء الأول).

والذي احتجوا به من أنه إذا انقلب كل واحد منهـا إلى غيره فـلا بدّ من شيء مشترك فـذلـك حقٌ. ولكن لم لا يجـوز أن يكـون ذلـك المشتـرك هـو الجسم فـإنه يكـون مورداً لهـذه الصفات المتعـاقبة والصـور المتـلاحقـة وهـو محفوظ الذات باقٍ معها بأسرها.

واعلم أن من الناس من زَعم أن هذه العنـاصر إنمـا تتركّب من أجسـام غير قابلة للانفصال والتقطع وتلك الأجسام هي العنصر لهذه العناصر الأربعة.

والـذي نقولـه في إبطال ذلـك: إن كل واحـد من تلك الأجـزاء إمـا أن يكون قابلاً للتقطيع والتمزيج أو لا يكون قابلاً لذلك والقسم الثاني قد ابـطلناه في الباب الأول فبقي أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء قابلاً لذلك.

فنقول: إن تلك الأجزاء إما أن تكون مختلفة الطبائع أو لا تكون فإن لم تكن استحال أن ينفعل البعض عن البعض فلا تحدث عند اجتماعها الكائنات المختلفة الطبائع وأما إن كانت مختلفة الطبائع كما يقوله أُصحاب الخليط فإما أن يصح على تلك الطبائع الكون والفساد أو لا يصح. والقسم الثاني قد بطل لما بيَّناأن الحار يمكن أن يصير بارداً والبارد يمكن أن يصير حاراً والماء يمكن أن يصير ناراً والنـار يمكن أن تصير مـاء وإذا كان الأمـر كذلـك بطل قـول من يقـول بأن هـذه العناصـر مركّبـة من أجزاء غيـر متجزئـة وبطل قـول من يقـول بالخليط وثبت أن الجسم له ذات وحقيقـة وأنه قـابل لـلإنقسام أبـداً وأنه ليس مـركباً من الأجـزاء الغير المتجـزئة وأن ذلـك الجسم مورد لهـذه الصور أعني النـارية والمـائية والهـوائية والأرضيـة فإنـه ليس لشيء من هـذه الصـور تقـدم بالذات على الأخـرى وأما أنـه ليس لشيء منها تقـدم على الأخرى في تكـون المركبات عنها فذلك مما لا بدّ من إثباته.

الفصل الثامن في بيان أسْطقسّية هذه الأربعة

وذلك من طُرق ثلاثة: الطريقة الأولى طـريقة الأطبـاء وهي أنهم يثبتون أن في البدن جوهراً مائياً وجوهراً أرضياً بطريقين ويثبتون أن فيه جوهراً هوائيـاً وجـوهراً نـارياً بـطريقين آخرين. أمـا الـطريقـان الأوَّلان الـدالان على أن في

المركبات جوهراً مائياً وجوهراً أرضياً فأحدهما اعتبار التركيب والثاني اعتبار التحليل أما اعتبار التركيب فهو أن البدن مركب من الأعضاء المتشابهة وتكون الأعضاء المتشابهة أما أولاً فمن المَنِي وبعد ذلك فمن الدم والمني متكون من الدم فالإنسان إذاً متكوّن من الدم والدم من الغذاء، والغذاء إما حيوان وإما نبات والحيوان حال بدنه كحال بدن الإنسان. فإذاً كلها ينتهي إلى النبات وظاهر أن قوام النبات بالأرض والماء وأما اعتبار التحليل فهو أنا إذا أخذنا عضواً من الأعضاء المتشابهة وقطرناه في القَرْع والإنبيق تميز منه جوهر مائي وجوهر أرضي وذلك يدل على أنهما كانا موجودين فيه.

وأما الطريقان الآخران الدالان على أن في البدن جوهراً هوائياً وجوهراً نارياً فالأول أن نقول إن البدن يتألم من الحرارة والبرودة إذا افرطتا والتألم احساس بالمنافي[1] والمنافي هو المغير عن الحالة الطبيعية فإذا فرضنا أن البدن كله من الجوهر البارد فإذا أورد عليه من الخارج جوهر بارد فالبارد الخارج إما أن ينقص برده عن برودة البدن أو يزيد عليها أو يكون مساوياً لها. أما النقصان فظاهر البطلان وأما الزيادة فباطلة لأن البدن لما كان كله من الجوهر البارد لم تكن طبيعته مغلوبة بضد وكل ما كان كذلك وجب أن يبلغ إلى النهاية الممكنة في البَرْد ومتى كان كذلك استحال ازدياد تلك البرودة بسبب خارجي فإذاً إن كان البدن كله من الجوهر البارد لما تغير عن مجراه الطبيعي بسبب البارد الوارد فكان يجب أن لا يتألم بذلك لكنك قد عرفت أن سوء المزاج نفسه مؤلم فوجب أن يقال ليس البدن كله من الجوهر البارد بل فيه جوهر حارّ فإذا وصل البارد إليه غيَّره عن مجراه الطبيعي فحصل التألم.

الثاني إن الأرض والماء إذا اختلطا فلا بدّ من حرارة مُنضجة طابخة لذلك المركب فلذلك إذا ألقينا البذر في ماء أو تراب بحيث لا يصل إليه الهواء وحَرَّ الشمس فَسد فلا يخلو إما أن يكون في المركب جسم ناضج بالطبع أو لا يكون فإن كان فهو الجزء الناري وإن لم يوجد فيه ذلك لم يكن المركب متسخِّناً لطبعه بل أن تسخن كان تسخنه عرضياً فإذا زال ذلك

(١) في نسخة: المنافر.

التسخن العرضي لم يكن الشيء حاراً في طبعه ولا في كيفيته فكان بارداً مطلقاً لكن من الأدوية والأغذية ما يكون حاراً بالطبع مع أنها باردة الملمس فعلمنا أن حرارتها إنما كانت لأجل أن فيها جوهراً حاراً بالطبع لكن ذلك الجزء لما صار مغلوباً بالضد لم يظهر عن طبيعته تلك الكيفية فإذا بقي البدن صار ذلك الجزء في طبعه أقوى ففاضت عنه تلك الحرارة فثبت أن البدن مُركَّب من الجَواهر الأربعة.

الطريقة الثانية التي ذكرها الشيخ في «الشفاء» وهي ليست بحُجَّة برهانية بل هي من باب الإستقراء ونحن نذكر حاصلها فنقول: الأسطقس إما أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، والأول باطل لأن المركب دائماً يحصل عند انفعال بعض أجزائه عن بعض والفعل والأنفعال لا يكونان إلا بقِوى متضادَّة فلا بدّ من أجسام حاملة لتلك القوى المتضادة. فالأسطقس ليس بواحد بل هاهنا أسطقسات وهي إما أن تكون متناهية أو غير متناهية والقسم الأخير أيضاً باطل فالأسطقسات متناهية العدد ولها صور يصدر عنها فيما بينها فعل وانفعال ثم لما كان المطلوب أسطقسات هذه الأجسام المحسوسة وجب أن تكون الكيفيات التي تخصها كيفيات محسوسة والكيفيات المحسوسة أقسامها بحسب أقسام الحواس لكن الكيفيات التي يحس بها البصر كالألوان أو السمع كالأصوات أو الشم كالروائح أو الذوق كالطعوم ليست من الكيفيات الموجودة في البسائط بل هي إنما توجد في المركبات ويدل على ذلك الاستقراء الصِّناعي.

وأما الكيفيات الملموسة فإما أن يحس اللمس بها إحساساً أولياً أو إحساساً ثانوياً أما التي يحس بها إحساساً ثانوياً فليس إلا الشّكل والثِقَل والخِفة. أما الشكل فالطبيعي هو الكرة وهي مشتركة بين البسائط كلها وبتقدير أن لا يكون ذلك الشكل مشتركاً فالشكل لا يصلح لأن يحصل به فعل وانفعال من حيث أنه غير قابل للأشد والأضعف على ما بيَّنا فلم يكن فيه وسط بين الطرفين وأما الثقل والخفة فقد بيَّنا أنهما توجبان تباعد كل واحد منهما عن الأخر وبتقدير أن لا تقتضيا ذلك فإنه لا يحصل بسببهما فعل وانفعال بل لا

تأثير لما إلا في تحريك محالهما إلى أمكنتهما التي تخصهما.

وأما الكيفيات الملموسة التي يحس بها أولاً فهي هذه الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللطافة، والغِلظ، واللزُوجة، والهَشاشة، والجفاف، والبَلَّة، والصَّلابة، واللِين، والخشونة والملاسَة.

أما «اللطافة»[1] فقد يعني بها قبول القسمة إلى أجزاء صغار جداً وظاهر أنه لا نفع لذلك في الفعل والإنفعال وقد يعني بها رِقَّة القِوام وذلك يفيد الاستعداد لحصول الإنفعال إذا وجد الفاعل ولا يفيد حصول الإنفعال والكثافة تقابلها.

وأما «اللزوجة»[2] فهي كيفية مِزاجية فإنك إذا أخذت تراباً وماء وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حدث لك جسم يسهل تشكيله بأي شكل تريد ويصعب تفريقه وهو الجسم اللزج.

و «الهش»[3] هو الذي يقابله وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه، وذلك لغلبة اليابس عليه.

وأما «المبتل» فهو المرطب برطوبة غريبة والجاف بإزائه، فإن جرى بين المبتل والجاف فعل فلك لما فيهما من الرطب واليابس.

وأما «الصلابة» و «اللين»[4] فهما أيضاً كيفيتان مزاجيتان لأن اللين هو الذي يقبل الغمز إلى باطنه ويكون له قوام غير سيَّال وينتقل عن وضعه ولا

---

(١) «اللطافة: رقة القوام على قبول القسمة إلى غاية الصغر في الجسم الآخر بالاشتراك» المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (ص ٣٥٤ من المصطلح الفلسفي عند العرب).

(٢) «اللزج: هو ما يسهل تشكله بأي شكل كان ويعسر تفريقه لامتداده متصلاً» (المرجع نفسه ص ٣٥٤).

(٣) في رسالة الحدود لابن سينا: «الهش: هو جرم صلب سريع الانفصال» (المرجع السابق ص ٢٥٨) وعند الآمدي ما يقابل اللزج.

(٤) الصلب: عند ابن سينا هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخله بسهولة واللّين هو الجرم الذي يقبل دفعه سطحه إلى داخله بسهولة، (المرجع نفسه ص ٢٥٧).

يقبل امتداد اللزج ولا يكون له سُرعة تفرُّقه وتشكله فيكون قبوله للغمز لما فيه من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة.

وأما «الملاسة»(١) فمنها ما هو طبيعي لكل جسم بسيط وذلك لوجوب كونه كرة ومنها ما هو غير طبيعي وهو في الجسم الذي يكون تملسه سهلاً وذلك يتبع رطوبة الشيء

و «الخشونة»(٢) ما يقابل ذلك وهي تابعة لليبوسة. ولما ثبت بالاستقراء أن الفعل والإنفعال إنما يجريان بين الاسطقسات باعتبار الكيفيات الملموسة وثبت بالاستقراء أن الكيفيات الملموسة هي التي عددناها وثبت بالاستقراء أيضاً أن ما عدا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يصلح لذلك ثبت أن الاسطقسات إنما يفعل بعضها في البعض بواسطة هذه الأربعة ثم قد عرفت فيما مَضى حقيقة كل واحد من هذه الأربعة وعرفت أنه لماذا يقال للحرارة والبرودة أنهما فاعلتان وللرطوبة واليبوسة أنهما منفعلتان.

فنقول هذه الكيفيات الأربع تتركب منها أربع مُزَاوَجات صَحيحة: الحارّ اليابس، والحار الرطب، والبارد اليابس، والبارد الرطب. ثم إنا لا نجد جسماً يكون حاراً يابساً لطبعه إلا النار ولا حاراً رطباً لطبعه إلا الهواء ولا بارداً رطباً لطبعه إلا الماء ولا بارداً يابساً لطبعه إلا الأرض. فلا جرم حَكَمنا بأن هذه الأربعة اسطقسات المركبات فهذا آخر هذه الطريقة.

واعلم أن الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات: الأول أن يبين أن الكيفيات الأولى للاسطقسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

والثاني أن يبيّن أن الإزدواجات الحاصلة من هذه الأربعة أربعة لا تزيد ولا تنقص.

---

(١) الأملس ـ عند ابن سينا ـ هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع، (المرجع نفسه ص ٢٥٧) ومعيار العلم ص ٣٠٤.

(٢) الخشن: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع. (المرجع نفسه ص ٢٥٧). ومعيار العلم ص ٣٠٤.

والثالث أن يبين أن الإزدواجات الأربعة حاصلة في الأجسام الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض.

أما المقام الأول فإن مقدماته مبنية على الاستقراء.

وأما المقام الثاني ففيه شكوك ثلاثة:

الأول وهو أن الأقسام الأربعة حاصلة بحسب القسمة العقلية فَلِمَ قلتم أنها حاصلة بحسب الوجود؟ بيانه أنه ليس يجب أن يكون جميع ما يوجبه القسمة ولا ينكره العقل في أول النظر حاضراً فعسى أن لا يمكن أن يكون الشيء حاراً رطباً أو بارداً يابساً لا لأن بداهة العقل وحدها تمنع من اجتماعهما ولكن لأمر ليس يعقل بداهة فإنه ليس يمتنع في أول العقل أن يكون حاراً بالطبع في غاية الثقل حتى يقال: إن من العناصر ما هو حارٌ يابس خفيف، ومنها ما هو حار يابس ثقيل، ومنها ما هو حارّ رطب خفيف، ومنها ما هو حارّ رطب ثقيل. فلمّا لم يلزم من اعتبار هذه الأقسام بحسب التقسيم اعتبارها بحسب الوجود فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما ذكرتموه.

الثاني أنا سلّمنا أن الحاصل بحسب القسمة حاصل بحسب الوجود لكن لم قلتم أن الحاصل بحسب القسمة تلك الأقسام الأربعة لا غير وبيانه أن الكيفيات الأربع قابلة للأشد والأضعف فإذاً يوجد في كل واحد منها ما يكون صرفاً تارة وما يكون معتدلاً أخرى وإذا كان كذلك فيكون هناك حار وبارد صرفين ومعتدل بينهما وكذلك يوجد رطب ويابس صرفين ومعتدل بينهما ثم يكون الهواء رطباً معتدلاً في الحر والبرد والنار حاراً معتدلاً في الرطوبة واليبوسة والأرض يابساً معتدلاً في الحرارة والبرودة وعسى أن يكون هاهنا عناصر أُخَر منها ما يكون بارداً معتدلاً في الرطوبة واليبوسة وحاراً رطباً غير الهواء وكأنه البخار وبارداً يابساً غير الأرض وكأنه الجمد وحاراً يابساً شديدَ اليبوسة وكأنه الدخان.

أجاب الشيخ عن الشك الأول فقال: إن اثباتنا وجود عناصر أربعة ليس المعوّل فيه كله على القسمة المجردة بل على قسمة يتبعها وجود والشيء إذا

أورده العقل في القسمة ثم دل الوجود عليه لم يكن شيء اظهر منه وقد وجدنا الحر والبرد يلائمان للكيفيتين المنفعلتين فقد رأينا اليابس يتسخن ورأيناه يتبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يتسخن ورأيناه يتبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة واجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستنكراً في التقسيم العقلي وفي الوجود المحسوس فلا جرم كانت الإزدواجات ممكنة.

واعلم إنا قد ذكرنا في باب الكيف أن اليابس(١) عند الشيخ هو الذي يعسر قبوله للأشكال ويعسر تركه لها بعد القبول وعندنا أنه الذي يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فإن أخذنا بتفسير الشيخ لم يستمر هذا الكلام لأنا إما أن ندعي مشاهدة جسم اجتمعت فيه الحرارة الطبيعية واليبوسة الطبيعية بالمعنى الذي ذكره وإما أن ندَّعي مشاهدة جسْم اجتمعت فيه الحرارة العرضية واليُبوسة بالمعنى الذي ذكره. والقسم الأول باطل فإنا لم نشاهد جسماً عِسْر القبول للأشكال الغريبة عسر الترك لها مع أن طبيعته تقتضي أن تكون حارة فإن الجوهر البسيط الحار لطبعه هو النّار والنار التي نشاهدُها لَيْست يابسة بالمعنى المذكور فنحْن لم نشاهد الجَمْع بين الحرارة الطبيعية واليُبوسة بالمعنى المذْكور وإذا لم نشاهد ذلك لم يَبْق إلا مجرَّد التقسيم العقلي وأنت مُعترَف بأن ذلك لا يدل على الوجود.

والقسم الثاني لا يدُلُّ على المطلوب فإنا إذا شاهَدْنا حجارة محمّاة فالحجر يابس بمعنى عسر قبوله الأشكال وعسر تركه لها وهو أيضاً حار لكن حرارته غير طبيعية ولا يلزم من صحة اجتماعهما على هذا الوجه صحة وجودهما في الجسم الواحد بحيث تكونان طبيعيتين له. الا تَرى أن الحرارة والثِقل اجتمعا في الحجر ولا يَلْزم من اجتماعهما صحّة اجتماعهما في الجسم الواحد بحيث يكونان طبيعيين له فكذلك هاهنا فثبت أنه متى فسّر اليبوسة بعسر قبول الأشكال لا يمكنه أن يدعي مشاهدة حصولها مع الحرارة

---

(١) في رسالة الحدود لابن سينا: «اليبوسة: هي كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر والتشكيل الغريب، عسرة الترك له والعود إلى شكلها الطبيعي». (المرجع السابق ص ٢٥٧) وكذا عند الغزالي في معيار العلم ص ٣٠٤.

الطبيعية وأما إذا فسرنا اليابس بالتفسير الذي اخترناه كانت المشاهدة دالة على اجتماع اليبوسة والحرارة لأن النار المحسوسة يابسة بهذا المعنى وهو عسر الالتصاق بالغير وسهل التفرق وحار أيضاً ولكنا متى فسرنا اليابس بذلك وجب أن نفسِّر الرَّطب بأنه الذي يسهل التصاقه بالغير والهواء ليس رطباً بهذا المعنى فحينئذ لا يمكننا أن ندعي مشاهدة اجتماع الرطوبة بهذا المعنى مع الحرارة اجتماعاً طبيعياً فحينئذٍ لا يبقى في إثبات الجسم الحار الرطب إلا التعويل على مجرد القسمة.

وأما الشك الثاني فقد أجاب الشيخ عنه أيضاً بأن قال الأجسام البسيطة تكون كيفياتها قوية بالغة إلا إذا وُجد عائق وذلك لأن ذلك الجسم قابل للسخونة القوية فإنه يمكن أن يتسخن بسبب خارجي سخونة قوية والقوة المسخنة موجودة فيه والسخونة الفائضة عن تلك القوة مسخنة أيضاً فإذا حصلت القوة المسخنة والسخونة المسخِّنة أيضاً في المادة القابلة للسخونة من غير مانع وعائق وجب حصول السخونة فإذاً الجِرْم البسيط الذي فيه قوة مسخنة وجب أن يكون في غاية السخونة.

ثم سأل نفسه فقال: إن المادة وإن كانت مستعدة فإنها لا تخرج إلى الفعل إلا عند قوة تَقْوى على إخراجها إلى الفعل فإذا كانت القوة ليس لها أن تسخِّن أكثر من حد لم يكف استعداد المادة.

فاجاب بأن قال: إن القوة إذا كان من شأنها أن تسخِّن ثم وجد القابل المستعدّ بلا معاوقة استحال أن لا تسخن لأن هذه القوة بعد أن وجدت منها السخونة لم يبطل عنها أنها توجد السخونة فيما يقبل عنها التسخُّن كل وقت ووجود ما يوجد من السخونة المقدرة لا يمنع القابل عن أن يكون قابلاً للسخونة وكذلك السُّخونة الموجودة فيها من شأنها أن توجد السخونة في أي مادة قابلة للسخونة تلاقيها فإذا كانت المادة الخارجة تسخن عن تلك السخونة فالمادة الملاقية أولى فوجب أن يحدث عن القوة في المادة بعدما حدثت من السخونة سخونة زائدة في طبائعها أن تقبلها وفي طباع القوة والسخونة أن تحدثها لا من حيث هي زيادة أوَّلية بل من حيث هي سُخونة فإن تلك الزيادة

سخونة لا شيء آخر كما أن مسخنا آخر لو انضاف إليه لكان يفيد سخونة.

ولقائل أن يقول للشيخ إنك قد أثبت في باب الحركة أن العرض الواحد لا يعرض له الاشتداد والضعف فالسخونة القوية مخالفة للسخونة الضعيفة فإما أن يكون كون السخونة قوية وصفاً لازماً لتلك السخونة أو لا يكون لازماً لها فإن لم يكن لازماً أمكن أن تزول القوة عن تلك السخونة ويحصل الضعف فيها فالسخونة التي كانت قوية بعينها تصير ضعيفة وذلك محال وإن كانت قوة السخونة القوية ملازمة لها وضعف السخونة الضعيفة ملازماً لها فالمختلفان في الوصف اللازم مختلفان في الماهية فإذاً السخونة القوية مخالفة في الماهية للسخونة الضعيفة.

وإذا ثَبت ذلك فنقول: لا يلزم من كون القوة مستقلة بإفادة نوع أن تكون مستقلة بإفادة شيء آخر يخالف الأول في الماهية فعلى هذا من المحتمل أن تكون القوة الموجودة في الجسم البسيط قوية على إفادة سخونة ضعيفة ولا تكون قوية على إفادة سخونة قوية لما بيَّنا أن القَوِيّ على إيجاد نوع لا يجب أن يكون قَوِّياً على إيجاد ما يخالف ذلك النوع بالماهية بل هذا على مذهبه أَلزَم فإنَّ عنده الواحد لا يصدُر عنه إلا الواحد فإذا كانت القوة أفادت حداً من السخونة فلو أفادت سخونة أخرى. فالثانية إما أن تكون مساوية للأولى في الماهية، أو مخالفة لها في الماهية. والأول محال لاستحالة اجتماع المثلين والثاني أيضاً محال لاستحالة أن يصدر عن البسيط أكثر من نوع واحد.وأما قوله بأن السخونة الصادرة عن تلك القوة يجب أن تفعل سخونة أخرى فذلك في غاية البُعْد وإلا لزم أن تصدر عن كل سخونة سخونة أخرى لا إلى غاية فتكون في المحل الواحد سخونات غير متناهية وذلك محال وأما قوله بأنَّ تلك السخونة إذا كانَت تُسخِّن جسماً آخر تُلاقي مَحلها فلئِن كانَت مسخِّنة لمحلِّها مع أن اختصاصها لمحلِّها أتم كان أولى فهو أيضاً ضعيف لأن من الجائز أن يكون شرط إفادتها إن تكون في محل آخر أليس أن تلك السخونة قد تكون علة لسخونة مثلها في محل آخر وإن كانت أن لا تكون علة لسخونة مثلها في محل نفسها لاستحالة حُصول المثلين

وكذلك الصُورة النارية قد تكون علة لحصول الصورة النارية في الجِسْم الذي يُلاقي محلَّها وإن استحال أن تكون علة لحصول تلك الصورة في محل نفسها لاستحالة حصول صورتين متماثلتين في محل واحد فلم لا يجوز أن يكون الأمر في السخونة كذلك فظهر بهذا ضعف هذه الأجوبة المذكورة. وعلى الحُجَّة المذكورة شك آخر وهو أن الهواء جرم بسيط وطبعه يقتضي الحرارة والرطوبة ثم إن الهوء لا يكون في غاية الحرارة وإلا لكان ناراً فبطل ما ذكرتموه من أن القوة المسخنة في الجرم البسيط تقتضي السخونة في الغاية.

أجاب الشيخ: بأن طبيعة الهواء[1] مقتضية لكيفيتين إحداهما الرطوبة والأخرى الحرارة والرطوبة عائقة عن كمال الحرارة فيه.

ولقائل أن يعترض على هذا الجواب من وجوه أربعة.

الأول أنك إذا جوَّزت أن تكون الطبيعة البسيطة مبدأً لكيفيتين تكون إحداهما عائقة عن كمال وجود الأخرى فقد تمَّ المقصود من الشك إذ من المحتمل في كُلّ بسيط يفرض أن تكون طبيعته مقتضية لكيفية تَمنع عن كمال الكيفية الأخرى فمن المحتمل أن يكون هاهنا حارّ يابس معتدل فيهما لأن طبيعته كما اقتضت الحرارة واليبوسة فقد اقتضت كيفية تمنع كمالهما وحار يابس قوي فيهما لأن الطبيعة المقتضية لهما لم تقتض ما يمنع كمالهما وحار يابس قوي الحرارة ضعيف اليبوسة وحار يابس قوي اليبوسة ضعيف الحرارة لأن الطبيعة المقتضية لهما اقتضت ما يمنع من كمال أحدهما فيكون الجسم الحار اليابس أنواعاً أربعة وكذلك الحار الرطب يكون أنواعاً أربعة. وكذلك القول في البواقي وهذا هو الذي كان مقصوداً للسائل فثَبت أن الجواب الذي ذكره الشيخ يؤكد شك السائل.

الوجه الثاني أن يقول الشيئان إذا عاقَ أحدهما عن الآخر كان الآخر

(١) حد الهواء كما في «رسالة الحدود» لابن سينا: هو جِرْم بسيط طباعه أن يكون حاراً رطباً مُشفاً لطيفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار فوق كرة الأرض والماء. (المرجع السابق ص ٢٥٢)، وهكذا تعريفه في «معيار العلم» ص ٣٠٢ واكتفى الآمدي بأنه «عبارة عن جرم بسيط حار رطب» (المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢).
قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ١٦ ـ ٢٠.

عائقاً عنه فالرُّطوبة لو كانت عائقة عن الحرارة لكانت الحرارة عائقة عنها فكان يجب أن لا تكون رُطوبة الهواء كاملة وذلك باطل فإن الرطوبة بمعنى سُهولة قبول الأشكال لا شك في كمالها للهواء. وأيضاً فالرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال عبارة عن الرقة وأي عاقل يجوز أن يقول بأن الرِّقة مانعة من الحرارة مع أن الجرم الحار يجب أن يكون أرقّ الأجسام وأَلطَفها وأيضاً فقد جعل الرطوبة مانعة عن كمال الحرارة ولم تكن مانعة عن أُصل الحرارة فقد اختلف حكم أصل الحرارة وحكم كمالها فإذا جازَ أن يكون الشيء مانعاً من الكمال وإن لم يكن مانعاً من الأصل جاز أن يكون الشيء غير مقتض للكمال وإن كان مقتضياً للأصل وعلى هذا لا يلزم من كون القوة مبدأ الأَصل السخونة أن تكون مبدأ لكمالها وحينئذ يَبْطل أصل الحجَّة.

الوجه الثالث وهو أن يَبس النار أقل من يبس الأرض وطبيعة النار(١) مقتضية لليبس لا في غاية وليس له أن يقول يبس النار إنما كان ضعيفاً لأن غاية حرارتها تمنع من ذلك وذلك لأنه جعل غاية رطوبة الهواء مانعة عن غاية حرارته وذلك يقتضي أن تكون بين الرطوبة والحرارة منافرة. وإذا كانت الرطوبة منافرة لغاية الحرارة كانت غاية الحرارة منافرة للرطوبة لأن المعاندة تحصل من الجانبين وإذا كانت الحرارة منافرة للرطوبة وجب أن تكون ملائمة لليبوسة وإلا كانت منافرة للرطوبة واليبوسة وذلك غير جائز وإذا كانت الحرارة ملائمة لليبوسة امتنع أن يكون كمال حرارة النار مانعاً عن كمال يُبوستها.

الوجه الرابع أن يقول إذا كان للهواء طبيعة تقتضي الحرارة والرطوبة مع أن الرطوبة عائقة عن الحرارة كانت الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلين متضادين وذلك محال.

أجاب الشيخ عن ذلك بأن قال ذلك ليسَ على سَبيل المضادَّة بل على

---

(١) حد النار عند ابن سينا: «هي جرْم بسيط طباعه ان يكون حاراً يابساً متحركاً بالطبع عن الوسط ليستقر تحت فلك القمر». (رسالة الحدود ـ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٢٥١) وكذا هي في معيار العلم للغزالي ص ٣٠٢، وهي عند الأمدي: «جرم بسيط حار يابس» ـ المبين... في المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢.

سبيل تقدير استعداد المادة فمعنى قولنا الرطوبة عائقة عن كمال الحرارة هو أن وجود الرطوبة يجعل المادة مَحْدودة الاستعداد.

وهـذا الجواب ضعيف لأن الـطبيعة المسخِّنـة التي للهواء إمـا أن تكون مقتضية في ذاتها لكمال السخونة أو لا تكون فإن لـم تكن فقد بـطل قولـك أن الطبيعة المقتضية للسخونة وجب أن تكون مقتضية لكمال السخونة وإن كـانت طبيعة الهواء مقتضية لكمال السخـونة ومعلومٌ أن ذلـك الكمال إنمـا لم يوجـد لأن طبيعته مقتضية لوجود الرطوبـة فحينئذ تكـون الطبيعـة لشيء ومقتضية لمـا يكـون مانعـاً عن ذلك الشيء وذلـك محال. والعجب أن الشيـخ لا يجـوِّز أن يصـدر عن البسيط معلولان غير متضـادين، وهـاهنـا، قـد جعـل للبسيط وهـو الطبيعة مَعْلُولين متضادَّين.

الشك الثالث من الشكوك الواقعة في هذا المقام أنا بيَّنا في باب الكيف أن الرطوبة بمعنى سُهولة قبول الأشكال ليست كيفية وجودية بل هي عبارة عن أن لا يوجد في الجسم مـانع يمنـع عن طَرَيـان الشكل وبتقـدير كـونها كيفيـة وجودية فهي غير محسوسة وإذا كان الأمر كذلـك لـم تكن الإزدواجات الأربعـة أموراً وُجودية فضلاً عن أن تكـون كيفيات محسـوسة فضـلاً عن أن تكون تلك الكيفيـات ملموسـة. والشيخ سلَّم في «الشفـاء» أن الرطـوبة بهـذا المعنى أمر عدمي لكنه زعم أنا إذا نسبنا أحـد الطرفين وهـو اليبوسـة إلى الحس بالـذات كفانا أمر يقابله العـدمي في المزاوجـة بل لـو وجدنـا بالحس اللمسي كيفيتين لتمَّت المزاوجات الرباعية بين متضادين وبين وُجودي وعدمي.

ولقائل أن يقول: إذا سلَّمت كون الرطوبة أمراً عدمياً فقد بطل ما ذكرتـه في أول هذه الحجة من أن المطلوب لما كان اسطقسات الأجسام المحسـوسة وجب أن تكون كيفيات الاسطقسات كيفيات محسوسة فإنـك الآن جوزت في الأمر الذي به يكون الأسطقس أسطقسـاً أن يكون ذلـك عدمياً فكيف يمكنك أن تقـول إنه يجب أن يكـون ذلك كيفيـة محسوسـة. فهـذا جملة الكـلام في المقام الثاني من هذه الحجة.

المقام الثالث في بيان أن الإزدواجات الأربعة حاصِلَة في هـذه الأجسام

الأربعة ولنبيِّن ذلك في كل واحد واحد أما النار التي عندنا فلا شك في غاية حرارتها ومن الناس من زَعم أن النار التي تحت الفلك نار هاوية غير محرقة والحجة في إبطال ذلك أمور ثلاثة:

الأول أن الطبيعة المسخِّنة إذا كانت حاصلة لتلك الأجسام ولا مانع هناك من كمال السُّخونة وجِب حصول السخونة في الغاية وقد عرفت ما يمكن أن يقال في هذه الحجة

الثاني وهو أن المحاكَّة والحركة تُوجب السخونة، وكلما كانت المحاكَّة أطول زماناً كانت السخونة أشد، ولما كانت المحاكَّة دائمة وجب أن تكون النار هناك في غاية الحرارة.

الثالث أن احتراق الشهب يدل على أن كُرة الأثير محرقة.

وأما إثبات أن النار يابسة فقد احتج الشيخ على ذلك بأن قال لا شك أنها حارة فإما أن تكون رطبة أو يابسة فإن كانت رطبة كانت مساوية للهواء في طبعه ولو كانت كذلك لما هربت عن حيِّز الهواء لكنها تهرب عن حيِّز الهواء فهي غير مساوية للهواء.

ولقائل أن يقول أنه لا يلزم من اشتراك شيئين في أوصاف عدة اشتراكها في الماهية والحقيقة فمن الجائز أن تكون النار والهواء متساويين في الحرارة والرطوبة ومع ذلك يكونان مختلفين في الماهية كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجوهرية والجسمية والتغذي والنمو والحس والحركة لكنه لم يلزم منه اشتراكهما في الماهية بل هاهنا أَوْلى لأن الحرارة والرطوبة كيفيتان خارجتان عن ماهيَّة الهواء فإن الهواء إنما كان هَواء لصُورته ومادَّته، والصورة الهوائية ليست هي الحرارة والرطوبة بل قوة تفيضان عنها وأما الجسمية والنمو والحس والحركة فهي أمور ذاتية فلما لم يلزم من الاشتراك في الذاتيات الاشتراكي في الماهية فلئِن لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الماهية كان أَوْلى.

فإن قالوا: إن حقيقة الهواء: هي الجسم الحار الرطب بالطبع فلو كانت

النار كذلك لكانت حقيقتها حقيقة الهواء فتكون النار هواء.

فنقول: إن كنت جعلتَ اسم الهواء مطابقاً لهذا القدر فلا منازعة معك لكن لم لا يجوز أن يكون هذا القدر جنساً لنوعين أحدهما يكون مثل الهواء المحيط بنا والثاني لا يكون كذلك بل يكون محرقاً وصاعداً من حيِّز هذا الهواء. وبالجملة فمن الجائز أن يكون جسمان مُتساويان في غاية الرقة ثم إنهما مع تساويهما في ذلك فإنه يختص أحدهما بطبيعة تقتضي نهاية السخونة والصُّعود إلى سطح الفلك[1] والآخر يكون مختصاً بطبيعة تقتضي سخونة فاترة ولا تكون مقتضية للصعود إلى سطح الفلك وإذا احتمل ذلك لم يلزم من التساوي في أُصل الحرارة والرطوبة والغِلَظ والرقَّة التساوي في الماهية على أنّا نعلم ببداهة العقل أن الحرارة لا تلائم الغِلَظ والجمود بل الرقة واللطافة فكيف يمكن أن يعتقد العاقل بأن النار البسيطة تكون يابسة بمعنى كونها عسرة القبول للأشكال؟ وأما إذا لم يفسر اليابس بذلك بل يفسره بما يعسر التصاقه بغيره ويسهل تفرقه فلا شكَّ أن النار يابسة بهذا المعنى ويدلّ عليه الحس.

أما الهواء فهو حارٌ رطب. أما كونه رطباً فقد زَعموا أنه ليس من شرط الرطوبة الإلتصاق بالغير وإلا لكان الأكثر التصاقاً أرطب والعسل أكثر التصاقاً بالغير من الماء فكان يجب أن يكون العسل أرطب من الماء ولما بطل ذلك ثبت أنه ليس من شرط الرطوبة الالتصاق بالغير بل من شرطها سهولة قبول الأشكال وسهولة تركها والهواء أبلغ في ذلك من الماء فهو أرطب.

ونحن نقول إنا لا نفسر الرطوبة بالالتصاق حتى يلزم ما قلتموه بل بسهولة الالتصاق والانفصال ومعلوم أن الماء أُسهل التصاقاً وانفصالاً من العسل فلا جرم كان الماء ارطب فثبت أن الذي قالوه باطل.

---

(١) الفلك: هو جرْم بسيط كُريّ مكانه الطبيعي نفس الفلك من شأنه أن ينير غير قابل للكون والفساد متحرك على الوسط غير مشتمل عليه. (رسالة الحدود لابن سينا ص ٢٥١ (من المصطلح الفلسفي) ومعيار العلم للغزالي ص ٣٠٢).
وعرفه الجرجاني بأنه: جسم كُري يحيط به سطحان: ظاهري وباطني وهما متوازيان مركزهما واحد. (التعريفات ص ٢١٧).

ومما يدلُّ على بُطلان ذلك وجْهان: أحدهما أنا لو فسَّرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال لزم تفسير اليبوسة بعسر قبول الأشكال كما اتفقوا عليه لضرورة التقابل ثم إن النار يابسة بالاتفاق فيلزم أن تكون النار كلما كانت أبسط كانت أكثف وصريح العقل يدفعه.

وثانيهما اتِّفاق الجُمهور واعتراف صاحب هذا المذهب بأن الرطب إذا تخمر باليابس استفاد اليابس من الرطب اجتماعاً عن تشتته والرطب من اليابس حفظاً لقبول الأشكال. ولو فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال واليبوسة بالمعنى الذي ذكروه لا يفيد ذلك واستقصاء القَول في افساد ذلك قد مضى في باب الكيف.

وبالجملة فلسنا ننازع في اطلاق لفظ الرطوبة على ما يذكرون ويريدون، بل نقول: إنا نعلم بالضرورة أن النار والهواء مشتركان في الرقة واللطافة وأن النار أولى بهما من الهواء فإن قال للهواء أنه رطب وعنينا به سهولة قبول الأشكال، فالنار أولى بأن تكون أرطب بهذا المعنى وإن قلنا للنار أنها يابسة بمعنى عدَم التصاقها بالغير فالهواء أيضاً كذلك. وأما إن التزم مُلْتزم بأن النار الصِّرفة ليست رقيقة بل تكون صلبة غير قابلة للتشكُّلات إلا بعسر فذلك باطل بالبديهة ولو جاز له أن يجعل النار مع غاية حرارتها وخفتها غليظة غير رقيقة لجاز لآخر أن يقول الأرض التي في المركز مع برودتها وغاية ثقلها تكون في غاية الرقة.

اللهمَّ إلا أن يدفع ذلك بأن الأرض لو كانت مع برودتها رقيقة لكانت الأرض ماء ولكنا دفعنا ذلك بما بيَّنا من أنه لا يلزم من التساوي في بعض الصفات التماثل في الماهية.

وأما بيان كَوْن الهَواء حاراً فأقوى ما احتج به أنا نشاهد أن الماء إذا أُريد أن يجعل هواء يسخن فضل تسخين فإذا استحكم فيه التسخين كان هواء.

ولهُم أن يحتجوا عليه بمثل ما احتجوا به على يبوسة النار وهو أن الهواء رطب فإن كان بارداً كان مساوياً لجوهر الماء فوجب أن يقف في حيِّز الماء

فلما لم يقف علمنا أنه ليس من جوهره فهو إذاً ليس ببارد فوجب أن يكون حاراً والكلامُ فيه ما مضى.

ثم هاهنا شكان: الأول أن الهواء متى انقطع عنه تأثير الشمس صارَ في غاية البرد.

الثاني أن الهواء كُلَّما كان أبعد عن الأرض كان أبرد فإن الهواء على قلل الجبال أبرد مما يقرب من الأرض فعلِمنا أن السخونة للهواء مكتسبة من السخونة الحاصلة للأرض بسبب أنوار الشَّمس والكواكب.

والجواب عنِ الأول: أن الأرض باردة بجوهر فإذا تباعدت الشمس عنها فقد زال المسخِّن الخارجي فعادت البرودة الطبيعية فتصير تلك البرودة سبباً للبرودة العرضية للهواء الملاصق للأرض. وأما بَرْد الهواء الذي على قلل الجبال فلتصاعد الأجزاء المائية البخارية إليها.

وأما الماء فهو بارد رَطب لا شكَّ فيه ولكن فيه إشكال وهو أن البرودة تقتضي الجُمود والصَّلابة وهي مانِعَة عن حُصول الرُّطوبة فلو كانت للماء صورة غير البرودة والرطوبة مقتضية لهما لكانت الطبيعة الواحدة فعلت الضدين فدل على أن الماء ليس له صورة تقتضي هاتين الكيفتين. وهذه النكتة غريبة في هذا الموضع.

وأما الأرض[1] فلا شك في بردها ويبسها. ولكن المشهور أن برد الماء أشد من برد الأرض ومنهم من جعل بَرد الأرض أشد من برد الماء لأن الجمود والكثافة ليستا إلا من أثر البرد فإذاً كلما كانت الكثافة أكمل كان البرد أكمل لكن الأرض أكثف فهي أبرد ولأن كلما كان أبعد عن الحركة الفلكية كان أبرد لأن وصول تأثير حركته إليه أقل لأن انفعال الماء عن البارد[2] أسرع وأشد من

(١) هي العنصر الرابع من العناصر الأربعة وقد يسميها البعض «التراب». وقد عرف ابن سينا «الأرض» بأنها «جرم بسيط طباعه أن يكون بارداً يابساً متحركاً إلى الوسط نازلاً فيه». (رسالة الحدود ـ المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢). معيار العلم ص ٣٠٢، وعند الآمدي: «التراب عبارة عن جرم بسيط بارد يابس». (المبين ـ المصطلح الفلسفي ص ٣٥٢).

(٢) في نسخة عن النار.

انفعال الأرض عنها، كما ذكرنا ذلك في باب الكيفية. وأما الذي يُقال من أن اللمس يجد البرد في الماء أكثر مما في الأرض فيمكن أن يكون ذلك لأجل أن الماء للطافته ينبسط على العُضو ويصل إلى كل موضع منه ويلتصق به وأما التراب فلكثافته لا يصل إلى جميع العضو بل وصوله إلى قليل من المواضع ثم لا يلتصق به بل يتأثر عنه فلا جرم يكون تأثير الماء في التبريد فوق تأثير الارض.

ومما يليق بهذا الموضع أن الشيخ قال إن البرد الذي يجمد به الماء إن أردت الحق وتركت المعادات فليس إلا برداً مستفاداً في الهواء من الأرض والماء فإذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الأرض على طبيعة الماء وعاونها الهواء. إما بالتبريد وإما بإزالة التسخين فجَمد من الماء ظاهره ثم باطنه وطبيعة الماء والأرض هما اللذان تُحدثان بَرداً في الهواء فيعود ذلك البرد معيناً على إحداث كيفية البرد في بعض الماء[1] على قَدر يتأدى إلى الإجماد.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام ضعيف لأن قوله أولاً البرد الذي يجمد به الماء ليس إلا برداً مستفاداً في الهواء من الأرض والماء يدل على أن سبب جمود الماء هو برد الهواء المستفاد من الماء والأرض فقط وقوله بعد ذلك فإذا صار الهواء بحيث لا يسيل الماء استولت طبيعة الأرض على طبيعة الماء وعاونها الهواء إمّا بالتبريد وإما بإزالة التسخين فجمد الماء يدل على أن سبب جمود الماء أما طبيعة الماء والأرض بشركة من برد الهواء أو لا بشركة وذلك عندما يجعل تأثيره في إزالة التسخين، فإن مزيل المانع لا يكون فاعلاً بالذات بل بالعرض فبالتقدير الأول يكون برد الهواء جزءاً لمبرد وبالتقدير الثاني لا يكون مبرداً أصلاً وكلا الاعتبارين يناقض ما قاله أولاً من أن سبب الجمود هو برد الهواء.

والحقّ في ذلك أن الماء إن ثبت أنه أبرد من الأرض في جوهره كان

---

(١) في نسخة: في نفس الماء.

سبب جموده هو طبيعته فقط وأما برد الهواء والأرض فلا تأثير لهما في الإجماد بل في إزالة المانع من الاجماد فإن سُخونة الأرض والهواء مانعتان عن اقتضاء طبيعة الماء جمود الماء وإن ثبت أن الأرض أبرد من الماء فلا يبعد أن يكون لطبيعتها تأثير في ذلك الإجماد بشركة من طبيعة الماء وأما برودة الهواء فلا تأثير لها في ذات الجمود بل في إزالة المانع منه.

فهذا هو الكلام في هذه الطريقة وقد ظهرضعفها وانتشارها فإذا كان لا يتم تقرير هذه الطريقة إلا بالاستقراء فالأَوْلى التعويل على ما ذكرناه في الطريقة الأُولى فإنه أقرب إلى التحصيل والضبط وأبعد عن التخليط والخبط.

الطريقة الثالثة أَن نقول البسائط التي يمكن أن تتركب عنها المركبات لا بدَّ أن تكون قابلة للأشكال وإلا لم تتركب عنها المركبات ثم إن قبولها للأشكال إما أن يكون بسهولة أو بعسر فالأول هو الرَّطب والثاني هو اليابس فثبت أَن الأُسطقسات يجب أن تكون موصوفة بهاتين الكيفيتين وأيضاً فلأن المركبات لا تتكون إلا بتَفْريق بعض الأجزاء عن بعض وجمع بعضها مع بعض والتفريق والجمع لا يتمّان إلا بقوة جامعة ومفرقة في البسائط والقوة الجامعة هي البرودة والمفرقة هي الحرارة. فثبت أن الأجسام الأسطقسية يجب أن تكون موصوفة بهذه الكيفيات الأربعة. ثم إن المزاوجات الممكنة لها أربعة فإذاً الأسطقسات أربعة وهو المطلوب وهذا الحَصْر وإن كان متكلَّفاً جداً، إلا أنه على كل حال أجود من الطريقة الطويلة التي ذكرناها.

والحق عندي في هذا الباب أن من حاول بيان الحصْر للاسطقسات بتقسيم عَقْلي فقد حاول ما لا يمكنه الوَفاء به. بل الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدئاً من هذه الأربعة وتحليلها منتهياً إليها ثم إنهم لم يجدوا هذه الأربعة متكوِّنة عن تركيب أجسام أُخَر ولا منحلة إلى أجسام أخر فلا جَرم زَعموا أن الأسطقسات هي هذه الأربعة لا لأن حُجَّة عقلية قامت على أنه لا يجوز في العقل وجود اسطقس غير هذه بل لأنه لم يدل الدليل إلا على هذه وهذا كما أنا حكما على أن الأفلاك تِسعة لا لأن حجة عقلية قامت على أنه لا يجوز في العقل وُجود فلك عاشر بل لأن الرصد

لم يقف إلا على هذه التسعة فهذا هو الحق في هذا الباب.

وأما تكلف الإزدواجات الأربعة فكل ذلك فضول لا يمكن الوفاء بتقريرها ومن حاولها طالت كلماته وكثر هذيانه من غير وُصُول إلى المقصود وبالله التوفيق.

الفصل التاسع
في شَرْح افتقار المركبات إلى هذه الأُسطقسات الأربعة

أما الأرض فإنها تفيد الكائن تماسكاً وحفظاً لما يفاد من الشكل والماء يفيد الكائن سهل قبول التشكل ويستمسك جوهر الماء بعد سيلانه لمخالطة الأرض ويستمسك جوهر الأرض من تشتته لمخالطة الماء والهواء والنار تكسران عنصرية هذين وتفيد أنهما اعتدال الامتزاج والهواء يخلخل ويفيد وجود المنافذ والمسام والنار تُنضج وتَطْبخ.

ومن المباحث هاهنا أن النار لا تتحرك إلى السُّفل طبعاً وليس هاهنا قاسِر يحركها إلى السفل فهي إذاً لا تنزل وإذا لم تنزل كيف تُخالط سائِر العناصر حتى تتولد منها المعادن والنبات والحيوان.

وجوابه أن مادَّة العناصر مُشْتَركة كما ثبت فإذا استعدت مادَّة عنصر لصورة حدثت فيها تلك الصورة وزالت الصورة الأُخرى فالأجزاء النارية التي تخالِط المركبات إنما تتكون هاهنا في الأكثر لا إنها تنزل من الفوق.

الفصل العاشر في
سبب حركة النار دورياً بسبب حركة كُرة القَمَر

لِقائلٍ أن يقول إذا كانت كُرة فوق كرة فإنها إذا تحركت ولم تتشبَّث بشيء مما تحتها بل زحفت على بسيطها فلا مانع من أن تسكن الداخلة وتتحرك الخارجة عليها ماسة على سطحها وإذا كان كذلك فما السبب في حركة النار بحركة كُرة القمر.

فنقول: السبب في تلك الحركة أن كل جزء يفرض من النار فقد تعين

له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك إلى المكان الطبيعي له ويسكن عنده لازماً إياه ملتصقاً به التصاقاً طبيعياً مثل الالتصاق بالغراء والمسامير. فإذا تحرك المكان الطبيعي لزمه وتبعه ما هو متمكن فيه بالطبع فتكون حركة النار بالقياس إلى الفلك حركة في الوضع بالعرض وإنما لم يتحرك الماء بحركة الهواء لأنه في أكثر الأمر غير حاصل في المكان الطبيعي على الوجه الذي هو طبيعي بل في أكثر الأمر به انضغاط إلى السفل في بعض أجزائه من تحت فتتبع حركة الهواء الأجزاء العالية من الماء على سبيل التموج، وأما السافلة فإنها لا تتحرك بما ذكرناه وأيضاً فلأن الهواء قد عرض له بسبب الجبال والرياح أمر أَوْجَب تميزاً ما في أجزائه.

ولقائل أن يقول: أن الفلك عندكم جسم متشابه الأجزاء والنار الملاقية للفلك أيضاً بسيطة أو قريبة من البساطة فيكون حال كل جزء من النار مع جزء من الفلك كحاله مع سائر الأجزاء فيستحيل أن يكون ذلك الجزء من النار طالباً بالطبع لذلك الجزء من الفلك مع أن ذلك الجزء مساوٍ لسائر الأجزاء في الطبيعة والماهية وأيضاً فلأن الهواء إذا تحرَّك تحرَّكت الأجزاء العالية من الماء ولا تتحرك الأجزاء السافلة مع أن تشبث الأجزاء العالية من الماء بالأجزاء السافلة منه أتم من تشبث أجزاء النار بأجزاء الفلك لأن تشبث الشيء بمثله أتم من تشبثه بمخالفه في النوع فإذا لم يلزم من حركة الأجزاء العالية من الماء حركة الأجزاء السافلة منه فلئن لم يلزم من حركة جسم حركة جسم آخر يخالفه في النوع كان ذلك أولى فعلمنا أن العلة المذكورة ضعيفة.

الفصل الحادي عشر في شكل النار والهواء

مذهب الجُمهور من الحكماء أن النار ليست كائنة بحركة الفلك بل هي جوهر وأسطقس بذاتها ولها موضع طبيعي بذاته كغيرها من الأسطقسات وهؤلاء يجعلون شكل النار الكرة.

ومن القُدماء من جَعل تكوُّن النار تابعاً لحركة الفلك فيلزمهم أن لا يجعلوا النار كرة لأن الموضع القريب من القطب تكون الحركة فيه بطيئة

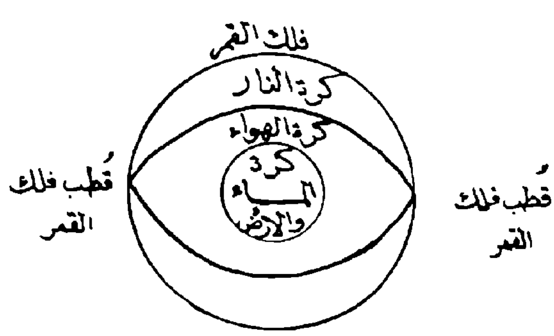
والحركة البطيئة لا تسخن فيكون هناك هواء غير شديد الحرارة بل يكون شكل النار والهواء عندهم على هذا الوجه.

الفصل الثاني عشر في طبقات العناصر الأربعة[١]

يشبه أن تكون غير موجودة على مُحوضتها وصَرافتها في أكثر الأمر لأنه تحدث فيها من أنوار الكواكب حرارة ترتفع بسببها منها أبخرة مائية وأدخنة أرضية فلذلك يكاد أن يكون جميع المياه وجميع الأهوية مخلوطة ممزوجة ثم إن توهمت صرفة فالأولى بها الأجزاء العالية من النار والأجزاء القريبة من المركز من الأرض أما الأجزاء العالية من النار فلأن الأبخرة والأدخنة أثقل من أن تصل إلى ما هناك وبتقدير وصولها فالنار قوية على إحالتها ناراً وأما الأجزاء القريبة من المركز فلأنه يبعد وصول شيء غريب إليها.

وإذا عرفت ذلك فنقول: يشبه أن تكون الأرض ثلاث طبقات طبقة مائلة إلى المحُوضة، وتحيط بها طبقة طِينية، وتحيط بها طبقة بعضها منكشف عن الماء جففت وجهها الشمس وهو البَرّ والجَبل، وبعضها قد سَاح عليه البحر. وأما البحر فهو أسطقس الماء ويمتنع أن يكون للماء كلية غير البحر لأن ذلك الماء إما أن يكون في ظاهر الأرض أو في باطنها وإن كان في باطن الأرض فإما أن يكون في الوسط أو في جانب منها والأول باطل فإن كونه في الوسط إن كان بالطبع فالماء أثقل من الأرض هذا خلف وإن لم يكن بالطبع بل بالقسر فيكون هناك قاسِر قسر الماء إلى الحصول في بعض جوانب الأرض

(١) شكل توضيحي لطبقات العناصر الأربعة (الأرض ـ الماء ـ الهواء ـ النار).



وهو باطل وإن كان في جانب من الأرض فهو باطل لثلاثة أوجه.

أما أولاً فلأنه ليس بعض الجوانب أولى من البعض.

وأما ثانياً فلأن الماء يكون حينئذ أصغر مقداراً من الأرض وذلك باطل لوجوب تعادل العناصر.

وأما ثالثاً فلأن ماء البحر لا يقصر عن ذلك الماء فلم لا يجعل ماء البحر هو الاسطقس فثبت أن كلية الماء هي التي تحيط بالأرض وذلك هو البحر.

وأما الهواء فهو أربع طبقات:

الطبقة الأولى المحيطة بالأرض المتسخنة بسخونة الأرض الحاصلة من استقرار الضوء على الأرض.

الطبقة الثانية المحيطة بالأولى وهي باردة جداً لأن البُخارات تصعد إليها. والبخار عبارة عن مجموع أجزاء مائية متصغِّرة وأجزاء هوائية والماء من شأنه البرد فإذا تباعد عن الأرض بحيث لا يصل إليه تأثير حرارة الأرض الحاصلة بسبب أنوار الكواكب فحينئذ بردت تلك الأبخرة وصار الهواء بسببه بارداً.

الطبقة الثالثة طبقة هوائية قريبة من الصِّرافة.

الطبقة الرابعة طبقة دُخَانية لأن البخار وإن صعد في الهواء صعوداً لكن صُعُودَ الدخان أكثر منه لأنه أخفّ حَركة وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة فيه وأعني بالبخار ما يتصعد عن الرطب من حيث هو رطب وبالدخان ما يتصعد عن اليابس من حيث هو يابس وهذه الطبقة الدخانية لقربها من النار تخالطها أجزاء نارية فهي تكون مركبة من الأرضية والهوائية والنارية وفوق هذه الطبقة طبقة النار الصرفة[1].

---

(١) اعتبر الإيجي طبقات العناصر سبعاً:
١ ـ أعلاها النارية الصرفة، ومحدَّبُها مماسيّ لمقعَّر فلك القمر.

الفصل الثالث عشر في
الأحوال الكلية للبَحْر وفيه خمسة مباحث

البحث الأول عن سبب ملوحة الماء[1].

الملوحة ليست طبيعية للماء وإلا لكان كل ماء مالحاً. والثاني باطل لأن من المياه ما لا يكون مالحاً ولأن الماء المالح إذا قطر زالت ملوحته ولأنه قد تتّخذ كرة مجوفة من شمع فترسل في البحر فيرشح العذب إلى باطنها رشحاً. فثبت أن هذه الملوحة إنما حصلت لماء البحر بسبب المخالطة وليس ذلك من المخالطة الهوائية فإن مخالطة الهواء تزيده رِقّة وسَلاسة وعُذوبة بل السبب لذلك مخالطة أجزاء أرضية محترقة مرة الطعم وأنت يمكنك أن تتخذ الملح من رماده ومن كل محترق ومن كل حجر يفيده التكليس زيادة حدة ومرارة فإذا طبخته في الماء وصفيته ولم تزل تطبخ ذلك الماء وتدعه في الشمس فإنه ينعقد ملحاً. وسبب مُلوحة العَرق والبَوْل مخالطة المُرَّة المحترقة للمائية فتملحهما ثم إن الأجزاء المُرَّة المخالطة للماء إن كانت شديدة المرارة لم تملح بل تزعق. وإن كانت قليلة المرارة بحيث إذا تحلّل من الماء وقَبل نوعاً من الاستحالة ملح. وأما السبب الغائي لملوحة البحر أنه لولا ملوحته لأجِن[2] وانتشر فسادُ أجنه في الأرض وأحدث الوباء العام.

البحث الثاني عن ثقل ماء البحر وذلك لملوحته وكثرة أرضيته ولذلك

= ٢ ـ تحته ناوية مخلوطة من الصرفة والهوائية.
٣ ـ ثم الزمهريرية وهي الهواء الصرف.
٤ ـ ثم البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية.
٥ ـ ثم التربة وهو ما فيه أرضية وهوائية.
٦ ـ ثم الطينية وهي أرضية مع مائية.
٧ ـ ثم الأرضية الصرفة.

(١) قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٥٢ ـ ٥٨. (المواقف ص ٢٢٤).

(٢) الأجن الماء المتغيِّر الطعم واللون، يقال: اجَن الماء يأجِنُ ويأجُن أَجْناً وأُجوناً. (لسان العرب لابن منظور ١/٣٤).

قل ما يرسب فيه البيض، وأما بحيرة فلسطين[1] فلا يرسُب فيها شيء ولا يتولد فيها حَيوان ولا يَعيش.

البحث الثالث عن اختصاص البَحْر بجانب من الأرض دون جانب وذلك أمر غير واجب بل الحق أن البحر ينتقل في مُدَدٍ لا تضبطها التواريخ المنقولة من قَرْن إلى قرن إلا في أطراف يسيرة وجزائر صغيرة لأن استمداد البحر في الأكثر من الأنهار التي تفيض إليه والأنهار تستمد في الأكثر من العيون. وأما مياه السماء فإن جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم لا العيون ولا مياه السماء يجب أن يتشابه أحوالها في بقاع واحدة بأعيانها تشابها مستمراً، فإن كثيراً من العيون يفور وكثيراً ما تقحطه السماء ولا بدّ حينئذ من نُضوب الأودية والأنهار فيعرض بسبب ذلك نضوب البحار وإذا حدثت العيون من جانب آخر حدثت الأنهار من ذلك الجانب فحصلت البحار في ذلك الجانب.

البحث الرَّابع عن حركة البحر وسَببها رياح تنبعث إما من قَعْره أو تعصف في وجهه أو لمضيق يكون ينضغط فيه الماء من الجوانب لثقله فيسيل لصدم من الساحل وينبو[2] عنه إلى الناحية التي هي أغور أو لاندفاع أودية فيه مموَّجة.

البحث الخامس عن سبب المد والجزر في البحار والأنهار[3] وليكن هذا آخر كلامنا في أحكام كُلِّيات العناصر

---

(١) يقصد البحر الميِّت في فلسطين.

(٢) في الأصل: ينبؤ بالهمز.

(٣) هاهنا نقص في كل النسخ. ويتم الكلام بإرجاع أسباب المد والجزر إلى التأثيرات السماوية للقمر أو الكواكب.

أما الخاتمة ففيها ثلاثة فصول

الفصل الأول في اتصاف الأجرام البسيطة بالكيفيات

أما الكيفيات المبصرة فهي: إما اللون وإما الضَّوء. أما اللون فقد عرفت أن الأفلاك غير ملونة وأما الكواكب فقد اتفقوا على أن للقمر لوناً وتوهَّموا في أمر الشَّمس والغالب على الظَنِّ أن لسائر الكواكب ألواناً مخصوصة كما مضى وأما العناصر فالنار البسيطة غَير ملوَّنة لوُجوه ثلاثة:

الأول أنها لو كانت ملوَّنة لكانت النار التي تحت الفلك ملوَّنة ولو كانت كذلك لحجبت عن أبصارنا الكواكب فلما لم تحجب عَلِمنا أنها غير ملونة فإذاً النار البسيطة غير ملونة.

الثاني أن النار كلما كانت أقوى كان لونها أقل فإن كُوَر الحدَّادين إذا قويت النار فيه ذَهب لونها.

الثالث أنا نعلم أن النار المتعلقة بأصل الفتيلة لا تُرى مع أنها أقوى وأكثر من الصنوبرة المرئية البعيدة عن أصل الفتيلة. حتى لا يمكن لقائل أن يقول إنما لا نرى النار المتعلقة بأصل الفتيلة لانتشارها وإنما نرى ما بَعُدَ عنها لاجتماعها واستحصافها فإن التي تقرب من الفتيلة أَوْلى بالاجتماع والتي تبعد عنها أولى بالانفراج فدل ذلك على أن النار البسيطة غير ملونة وأما النار الملونة فليست ناراً صرفة بسيطة بل تخالطها أجزاء أرضية سود ومن شأن الأجزاء السُّود أن الضوء متى وقع عليها صارت حمراء والدليل على أن النار المبصرة تخالطها أجزاء أرضية وقوع ظل المصباح عن مصباح آخر والظل لا يقع إلا عن الأجزاء الأرضية الكثيفة.

وأما الهواء فظاهرٌ من أمره أنه غير ملوَّن. وأما الماء فالمشهور من أمره أنه غير ملون. ولكني وَجدت للشيخ كلاماً يدل على أنه اثبت للماء لوناً فإن أبا الريحان سأله[1] فقال: «إذا كانت زجاجة صافية بيضاء مدوَّرة ومُلِئَت من

---

(١) هي المسألة الأولى من ثماني مسائل في الطبيعيات سألها البيروني وأجاب عنها ابن سينا. =

ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الإحراق وإذا كانت خالفة من الماء الصافي ومملوءة من الهواء لم تُحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله؟[1]

فأجاب الشيخ عنه بأن قال: «الماء جسم كثيف صقيل[2] له في ذاته لَوْن قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء ولذلك ينعكس الضوء عن الزجاج الصافي المملوء ماء ويحصل عن الانعكاس المتراكم القوي إحراق. وأما الهواء فليس هو الذي ينعكس عنه الضوء بل ينعكس فيه لأنه المشف بالحقيقة فإذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل منها انعكاس قوي». هذا كلام الشيخ وهو تصريح بأن الماء له في ذاته لون ما والعقل أيضاً يدل عليه فإن المحسوس أولاً هو اللون والماء نُحِسُّ به فله لون ما.

وأما الأرض البسيطة فقد زعم بعضهم أنها غير ملونة ومال الشيخ إلى أنها ملونة واحتج عليه بأن الأرض الموجودة عندنا وإن كانت[3] ممتزجة مخلوطة بغيرها ولكنا قد نجد ما يكون الغالب عليه الأرضية فلو كانت الأرض البسيطة شفافة لكان يجب أن نرى في شيء من أجزاء الأرض ما ليس متلوناً تلوناً معدنياً صافياً شفافاً ولكان حكم الأرض في ذلك حكم الماء والهواء فإنهما وإن امتزجا إلا أنهما ما عَدِما الإشفاف بالكلية.

ثم إن الذين اثبتوا للأرض لوناً منهم من زعم أن ذلك هو الغَبَرة ومنهم من زعم أن ذلك هو السَّواد وزَعم أن الغبرة إنما تكون إذا خالطت الأجزاء الأرضية أجزاء هوائية فبسببها ينكسر السواد وتحصل الغبرة وأما إذا اجتمعت الأجزاء الأرضية بحيث لا يخالطها كثير هوائية اشتد السواد وذلك مثل الفَحْم قبل أن يترمَّد فإن النار لا عمل لها إلا تفريق المختلفات فالنار لما حللت ما

= (مجلة التراث العربي ـ تقدم ـ ص ٣٢٠).

(١) تتمته: ولم صار هذا الإحراق وجمع الشعاع؟

(٢) في الأصل: صيقل.

(٣) في الأصل: «وإنكانت» وهكذا رسمت في عدة مواضع!

في الخشب من الهوائية واجتمعت الأجزاء الأرضية من غير أن يتخللها شيء غريب عنها ظهر لون أجزائها وهو السواد ثم إن النار إذا أرْمَدت الفحم اختلطت بتلك الأجزاء أجزاء هوائية فلا جرم ابيضت مرةً أخرى. وهذا كلام إقناعي.

وأما السبب الغائي في لَون الأرض فاستقرار الضَّوء عليها حتَّى تتسخَّن فتكون صالحة لأن تكون مقراً للحيوانات فهذا هو الكلام في ألوان البسائط.

وأما الضَّوء فهو بالذات للشمس، وأما للقمر فهو بالعرَض وأما لسائر الكواكب فهو مختلف فيه على ما عرفته والنار البسيطة غير مضيئة وإنما المضيء منها هو المركَّب.

وإما الكيفيات المسموعة فبعضهم أثبت للفلك بسبب محاكَّته عن النار صوتاً لذيذاً متناسِباً.

وأما الكيفيات المذُوقة والمشمُومة فَقد اتفقوا على أنها غير موجودة لشيء من البسائط أما العناصر فلأنا لا نجد فيها حال بساطتها طعماً ولا رائحة ولو كانتا موجودتين فيها لادركناهما وأما في الأفلاك فقد عولوا على أنها لو كانت موصوفة بشيء من الطعوم أو الروائح لكانت تلك الطعوم والروائح معطلة ولا تعطل في الطبيعة وأيضاً فالطعوم والروائح تَحْدُثان بالمزاج والأفلاك بسيطة فلا يكون لها شيء من الطعوم والروائح.

وهذه الحجَّة ضعيفة جداً لأنه لا يلزم من حدوث الطعم والرائحة في عالمنا بالامتزاج أن لا يكون لهما وجود إلا عند الامتزاج فإن اللون هاهنا قد يحصل بالامتزاج مع أن بعض البسائط مُلَوَّن.

وبالجملة فلا يلزم من نفى علة معينة نفى المعلول لما ثبت من صحة تعليل المعلول النوعي بالعلل المختلفة. والأقوى في ذلك أن يقال لا دليل على ثبوت الطعوم والروائح لها فلا نثبتها وأما الجزم بالنفي أو الإثبات فذلك مما لم تقم عليه حجة برهانية.

وأما الكيفيات الملموسة فقد عرفت حال البسائط فيها.

وإذ قد تكلمنا في الأجرام العُلْوية والسفلية فلنتكلم في أن العالم واحد.

الفصل الثاني في بيان أن العالم واحد(1)

المعتمد فيه أنه لو فرض عالم آخر لكان الشكل الطبيعي أيضاً لذلك

---

(١) خلاصة آراء المتقدمين في وحدة العالم:

١ ـ انكسمندريس كان يعتقد أنّ الوجود يمتد إلى غير حد في المكان. فالعوالم في نظره كثيرة لا تحصى ـ كما يقول يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥

٢ ـ أصحاب المدرسة الإيلية: بارمنيدس واكسونوفون وزينون كانوا يرون أن العالم واحد وطبيعته واحدة. (المرجع السابق ص ٢٧).

٣ ـ أرسطو: تابعهم في أن العالم واحد وعبارته في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد: «وأما أن السماء واحدة مبين فإنه إن كانت سماوات كثيرة فتكون مثل الناس...» (١٦٨٣/٤) وفي ترجمة الدكتور بدوي. «فأما أن العالم واحد فظاهر وذلك أن العوالم إن كانت كثيرة على مثال الناس... إلخ» (أرسطو عند العرب ص ٨).

٤ ـ الفارابي: نص على أن «العالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء» (عيون المسائل ص ٥٤).

٥ ـ ابن سينا في «النجاة» يقول: «في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدُّد... فإذا الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيِّزها الطبيعي واحد وجهتها الطبيعية واحدة... وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، وكانت أمكنة البسائط وإذا انتهت، فهناك تنتهي أمكنة الأجسام بها، وكانت البسيطة على مقتضى طبائعها وأشكالها الطبيعية كانت مستديرة... فيجب أن يكون الكل كرة واحدة. ثم إن وجد عالم آخر كان أيضاً مستديراً ووقع بينهما الخلاء ضرورة... (وهو محال)....» (ص ١٧٤).

٦ ـ ابن رشد ـ في شرحه لما بعد الطبيعة ـ يقول: «يشير أي أرسطو ـ إلى أن العالم واحد وأنه ليس يوجد عوالم كثيرة... فالسماء واحدة بالعدد أعني من قبل أنها تتحرك حركة واحدة متصلة دائمة عن محرك واحد بالعدد والحد» (١٦٨٤/٤) وفي «تلخيص ما بعد الطبيعة» يقول: «وبالجملة فبعيد عندي أن يلقي ههنا فلك تاسع... فالحركة الواحدة بالذات إنما تكون لمتحرك واحد، والمتحرك الواحد إنما يتحرك عن محرك واحد...».

٧ ـ والمتكلمون يختلفون مع الفلاسفة في جواز الخلاء خارج العالم... فهم يجيزون وجود عوالم أخرى...

ويعرِّف المتكلمون العالم بأنه كل ما سوى الله تعالى، يقول البغدادي في أصول الدين: «العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله تعالى» (ص ٣٣). ويقول الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد»: «ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى. ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها...» (ص ١٩). =

العالم هو الكُرَة، والكرتان إذا لم تكن إحداهما محيطة بالأخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء محال فالقول بوجود عالم آخر محال.

ومما قيل فيه أنه لو كان في الوجود عالم آخر موجوداً لكان ذلك العالم أيضاً مستنداً إلى الباري تعالى فيكون قد صدر عنه أكثر من معلول واحد وذلك مُحال فهذا هو البيان المُطلق لاستحالة وجود عالمين وأما إن جُعل كل عالم في الصورة كالعالم الآخر حتى يكون في كل عالم أرض ونار وهواء وماء وسماء كما في الآخر لزم أن تكون الأجسام المتفقة في الطبع تسكُن أماكن متباينة في الطِّبع وذلك محال كما ثبت.

فإن قيل الأرضون وإن كانت كثيرة بالعدد إلا أنها مشتركة في الأَرْضية وأمكنتها مشتركة في كونها وسَطاً لتلك العوالم. فالأرضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم وأما الأرض المعيَّنة فإنها تَقْتضي الوَسط من العالم المعين.

أجابَ الشيخ عنه بأن قال إنه وإن كان لا شكَّ في أن الأجسام الكثيرة بالعَدد لها أمكنة كثيرة بالعدد ولكن يجب أن تكون كثيرة على نحو يجعل الكل لو اجتمع كل المتمكن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه في طبعه فإنَّ الطَّبيعة الواحدة المتشابهة لا تَقْتضي الإفتراق والتباين.

= ٨ ـ أما الرازي فإنه يذكر في عدة مواضع في كتبه أنه لم يثبت انحصار الأفلاك في تسعة (كما سبق في المباحث) وكذا في التفسير الكبير ٢/١٨١ ويعتبر أنه لم يتبين أن كرة الثوابت واحدة أو كرات منطبقة بعضها على بعض ويقول «هذا الاحتمال واقع» (التفسير الكبير ٤/٢٠٤). وفي الملخص لا يستبعد أن يكون الفلك التاسع مركوز في ثخن كرة أخرى عظيمة. ويرى أنه لا أساس للوقوف عند عالم واحد مفرد إذ في قدرة الله تعالى إيجاد ألف ألف عالم وأكثر... فدلائل الفلاسفة على وحدة العالم دلائل ركيكة وضعيفة تقوم على أن شكل العالم هو الكرة وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد... وهما باطلان.

(أنظر الرازي للدكتور الزركان ص ٣٧٦ ـ ٣٨٢).

وفي رأيي أن الرازي يخلط بين أمرين:

الأول: قدرة الله على إيجاد عوالم لا نهاية لها.

الثاني: حصول ذلك بالفعل...

فمن حيث القدرة العوالم لا نهاية لها. ومن حيث الوقوع والفعل: العالم واحد... وأما من حيث إطلاق الاسم فالاسم ينطبق على العالم كله، بصفته وحدة كلية.

ولقائِلٍ أن يقول ألستم زَعمتم أن الأجسام الفلكية والكَواكب وإن كانت مشتركة في الجِسْميَّة والكَوْكبيـة والضَوء واللَّون والمقـدار لكن كل واحـد منها مخالف للآخر بنوعيتـه فإذا جـوزتم ذلك فلم لا تجـوزون أن تكون الأرضـون الموجودة في العوالم وإن كانت متسـاوية في الأرضيـة إلا أنه مـع ذلك تكـون لكل واحد منها حقيقة نـوعية مخـالفة لنـوعية الأرض الأخـرى وعلى هذا تلك الأَرْضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضية تكون طالبة لمطلق الـوسط ثم إن كل أرض بحقيقتها المخصوصة التي بها تخالف الأرض الأخـرى تكون طـالبة للوسط المعين وإذا كان هذا الذي قلناهُ محتَمِلاً لم تكن حجتكم برهانية.

فإن قالوا: إنا لا نعقل من الأرض إلا الجسْم البارد واليابس بطبعـه فإنْ كـانت لها خُصـوصية وراء ذلـك لم تكُنْ تلك الخُصوصيـة لازمة لهـذا القـدر المشترك وإذا لـم تكن لازمة أمكن فَرْض الأَرضين عارية عن تلك الخصوصيـة وعند ذلك الفرض تكون الأرضون متساويـة في النوعيـة فيجب أن يطلب كـل واحدة منها ما تطلبه الأرض الأخرى من الوضع والحيِّز.

فنقول: إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكيـة كلُّها مُتَّحـدة في النوع لأنها مشتركة في مطلق الجسمية فإن كانت هناك خصوصيـة لم تكن تلك الخصـوصية لازمـة لتلك الجسمية وإذا لم تكن لازمـة أمكن فـرض تلك الجسمية عارية عن تلك الخصُوصية وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكيـة متساوية في النوعية فيجب أن يطلب كل واحدة منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضْع والحيِّز.

فإنْ قالوا هذه الأجسام الفلكية اختلفت لموادها فلأجل اختلاف موادهـا اختلفت أوضاعها وأَحْيَازُها فنقول جوِّزوا هاهنا أن تختلف الأرضون في موادها حتى يكون لكل أرض وسَط عالم معين.

فإن ادَّعوا أن الأَرضين متمـاثلة في المادة فنقـول لا نزاع في أن أجـزاء الأرض التي في عـالمنـا متشـاركـة في المـادة ولكن لم قلتم إن مـادة الأرض الموجودة في عـالم آخر يجب أن تكـون مساويـة لمادَّة الأَرض المـوجودة في هذا العالم.

وبالجملة فكل ما يذكرونه هاهنا ينتقض بالأجرام الفلكية فثبت أن هذه الحجة ضعيفة.

ومما احتجُّوا به على امتناع وجود أرضين كثيرة مثلاً أنها لو كانت مَوْجودة لكانت متساوية في الماهية فانفصال بعضها عن البعض ليس بطباعها وإلا لاستحال أن يُوجد منها جُزْء متَّصل وأما السماويات فهي عِلَّة تحدد أمكنة العنصريات لا علة حصول تلك العنصريات في تلك الأمكنة فإذاً انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات فهو إذاً لقاسر خارج وذلك محال لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك وامتناع انتقاله من وضعه وموضعه إلى وضع آخر وموضع آخر.

وهذه الحجة مَبْنية أيضاً على أنها لو كانت موجودة لكانت متَّحدة في النوع وقد سبق الكلام فيه.

واحتج من أثبت عوالم كثيرة بأن قال إن مَفْهوم قَولِنا عالم إما أن يكون مانعاً من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين وإما أن لا يكون مانعاً فإن كان مانعاً لم يكن عِلْمُنا بوحدة العالم موقوفاً على حُجَّةٍ وبُرهان بل كان كل من تَصوَّر العالم عَرِف بالضرورة استحالة وُجود العَوالم وذلِكَ ظاهِر الفَساد فإذاً مفهوم قولنا عالم لا يمنع من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين لكن العالم ليس من الأمور التي إذا فُرِضت له جُزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل إن واحداً يتكون بعد تكون آخر لأن العالم شيء أزلي بل لما ثبت إمكان وجود العالم فقد ثبت إمكان وجود أمور أزلية والأمور الأزلية لو لم تكن موجودة في وقت استحال حصولها لأنها إذا كانت معدومة فمن المُسْتحيل أن توجد بعد عدمها بحيث تكون أزلية فإذاً لو كان العالم الثاني ممكن الوجود لكان أزلي الوجود لكنه ممكن الوجود فهو أزلي فالعوالم الكثيرة موجودة في الأزل.

والجواب أن الكلي هو الذي لا يكون نفس مفهومة سبباً لامتناع الشركة فيه وليس يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفس ذلك المفهوم عدم امتناع الشركة إذ الممتنع لا يُعقل أن يكون امتناعهُ معللاً بكلِّ شيء بل عِلَّة الامتناع أمر واحد ثم لا يلزم من سلب تعليل ذلك الامتناع بما عدا ذلك الواحد سلب

الامتناع فكذا هاهنا لا يلزم من كون ذلك المفهوم غير موجب لذلك الامتناع أن لا يكون الامتناع حاصلاً.

الفصل الثالث في
أن الأجسام الفلكية أقدم من الأجسام العنصرية
وأن أحياز الأفلاك متقدِّمة على أحياز العناصر

إنَّ المركَّبات إنما تتكون عن البسائط فالمركَّبات متأخِّرة عَنِ البَسائط والبسائط محتاجَةٌ إلى الأحياز فهي متأخِّرة عن الأحياز وأحياز العناصر إنما توجد بسبب الأجرام الفلكية فالأحياز متأخرة عن الأجرام الفلكية فثبت أن الأجرام الفلكية متقدِّمة بالطبع والشرف على الأجرام العنصرية وليكن هذا آخر ما نقوله في الأجرام البسيطة.

الباب الثالث
في المزاج وكيفية الفعل والانفعال
وفصوله تسعة عشر

الفصل الأول في حَقِيقة المِزاج[1]

قد عرفت أن العَناصر إذا اخْتَلطت فإن كل واحد منها يَكْسِر كيفيةالآخر وينكسر في كيفيته عن الآخر فكسر كل واحد منها بكيفية للآخر مسمى بالتفاعل.

فنقول هذا التَّفاعل لا يحصُل إلا عند مماسَّة بعضها بالبَعْض فإنه إن لم تكن المماسَّة معتبرة في ذلك التفاعل. فإما أن تُعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أو لا تعتبر تلك بل يكون كيف ما اتفق. والقسم الآخر باطل وإلا لكان الجِرْم يسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه. وأما إن كان على نسبة

---

(١) المزاج كما في «التعريفات» للجرجاني: «كيفية مشابهة تحصل من نفاعل عناصر منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الأخر». (ص ٢٧٠). وهو عند سيف الدين الأمدي: «عبارة عن كيفية حادثة من تفاعل بين كيفيات العناصر بعضها عن بعض باجتماعها وتماسّها». (المبين ـ المصطلح الفلسفي ص ٣٥٥).
وقد ذكر الغزالي في «مقاصد الفلاسفة» تعريف الفلاسفة للمزاج، فقال: «في حقيقة المزاج: والمعنى بها أن تمتزج هذه العناصر بحيث يفعل بعضها في بعض فتتغير كيفيتها حتى يستقر للكل كيفية متشابهة ويسمى ذلك الاستقرار امتزاجاً. وذلك بأن يكسر الحار من برودة والبارد من حرارة الحار وكذا الرطب واليابس حتى لا تصير الكيفيات المحسوسة التي بيّنا أنها أعراض للصور متشابهة لتعادلها بالتفاعل». (ص ٣٣٥).
قارن أيضاً: النجاة ص ١٨٨ ـ ١٨٩، الاشارات والتنبيهات ٢/٣٠٢ ـ ٣٣١، المواقف ٢٢٤ ـ ٢٢٨، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٧٧ ـ ٣٨٦.

وضع آخر غير المماسة تقتضي نوعاً آخر من المحاذاة والقرب فإن المتوسط إذا كان لا يسخن ولا يَبْرد لم يسخن المنفعل إلا بعد أيضاً ولم يبرد وإن سخن المتوسط القريب وبواسطته يسخن الجسم البعيد وجب أن يكون المسخن مسخناً لذلك البعيد بواسطة المماسة لا محالة فالفعل والانفعال إنما يجريان بين الأجسام التي عندنا بفِعل بعضها في بعض إذا كانت بينهما مماسَّة. وهذا ما قاله الشيخ.

وقد ذكر في الفصل السَّابع من المقالة الثالثة من «علم النَّفس»[1] من طبيعيات الشفاء فصلاً يناقض ما ذكره هاهنا فأنقله بلفظه.

قال في جواب من أنكر تأدِّي أشباح المبصرات في الهواء من غير أن يتكيف الهواء أنه ليس بيِّناً بنفسه ولا ظاهراً أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقياً للملمُوس فإن هذا وإن كان موجوداً استقراء في أكثر الأجسام فليس واجباً ضرورة أن يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس بل يجوز أن يكون افعال أشياء من غير ملاقاة[2] فتكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام لا تفعل بالملاقاة، وليس يمكن لأحد أن يقيم برهاناً على اسْتِحالة هذا ولا على أنه يجب أن يكون بين الجسمين ونسبة وضع يجوز أن يؤثر به أحدهما في الآخر من غير ملاقاة وإن بقي هاهنا ضَرْب من التعجب فكما أنه لو كان اتفق إن كانت الأجسام كلها إنما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة واتفق إذاً أنْ شُوهِد فاعل يفعل بالملاقاة يتعجب منه أيضاً كما يتعجّب الآن من مؤثر بغير ملاقاة.

فإذا كان هذا غير مستحيل في أوَّل العقل وكانت صِحَّة مذْهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا بُرهان البتَّة بنقيضِه فنقول: «إن من شأن الجسم المضيء

---

(١) الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس، «في حل الشبه التي أوردوها في إتمام القول في المبصرات التي لها أوضاع مختلفة من مشفَّات وصقيلات» (ص ١٢٤ - ١٣١).

(٢) في نص ابن سينا زيادة هنا: «فكما يجوز أن يفعل ما ليس بجسم في الجسم من غير ملاقاة كالباري والعقل والنفس فليس ببدع أن يكون جسم يفعل في جسم بغير الملاقاة فتكون أجسام...» فلعلها سقطت من الناسخ.

بذاته أو المستنير الملون أن يفعل في الجسم الذي يقابله إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر وبينهما جسم لا لون له ولا تأثير هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً إذ هو غير قابل لأنه شفاف»[1]. هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى أيضاً في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج إليها في معرفة الهالة وقوس قزح.

ولا يخفى أن ذلك منه مبالغة في بيان أن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتوقف على الملاقاة والمماسَّة مع أنه تصدّى في فصل حقيقة المزاج لإقامة البرهان على أن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يتمَّان إلا باللقاء والمماسة وأنه ليكثر تعجبي من وقوع أمثال هذه المناقضات الظاهرة في كلام الشيخ.

ومن الإشكالات على أصل الكلام أن الشمس تُسخِّن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القريبة منها فإنها لا تسخن الافلاك وكذلك تضيء الأرض مع أنها لا تضيء الأجسام التي تتوسط بينها وبين الأرض فإن الأفلاك والنار والهواء لا تصير مضيئة بل هي شفافة وإذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الإشكالات أن يجزم بأن الفعل والانفعال لا يتمان إلا باللقاء والتماس.

فإن قيل ليس غَرض الشيخ من الحجة التي ذكرها بيان توقف الفعل والانفعال مطلقاً على اللقاء والتماس بل بيان أن كل جسمين يؤثر كل واحد منهما فيالآخر ويتأثر عن الآخر فإن ذلك لا يتم إلا باللقاء وأما الشمس فإنها وإن أفادت الضوء والسخونة للأرض لكن الأرض ما اثَّرت فيها وكذلك المرئي وإن أثَّر في العين لكن العين لا تؤثر في المرئي فظهر الفرق.

فنقول: إنه لما ثبت في العقل جواز أن يؤثر أحد الجسمين في الآخر من غير ملاقاة جاز أيضاً أن يؤثر الآخر فيه أيضاً من غير ملاقاة والحجة التي ذكرتموها إن صحَّت كانت مانعة من ذلك مطلقاً إذ ليس فيها ما يمنع أحد

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

التقديرَيْن دون الآخر فعُلِم أن الحجة المذكورة ضعيفة جداً. فالصحيح هاهنا أن يترك الإحتجاج ويعول فيه على المشاهدة وهو أن يقال أن الكلام إنما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونشاهد أيضاً أن بعضها لا يؤثر في البعض ولا يتأثر عنه إلا عند اللقاء والتماس فاعتبرنا التماس لذلك وأما أن يقال لا يجوز في العقل أن ينفعل عنصر من عنصر من غير ملاقاة ومماسَّة فذلك غير محتاج إليه في هذا الموضع بل الحقُّ أن ذلك مُحتمِل وإن كان نادراً. فهذا ما نقوله في هذا الموضع.

وإذا ثبت ذلك فنقول العناصر إذا تلاقَت انكسر كل واحد منها في كيفيته بالآخر فهناك أُمور ثلاثة: المنكَسِر والكاسِر والإنكِسار. أما المنكسر فليس هو الكيفية لِما عَلمت أن الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقُّص بل المنكسِر هو الموضوع. وأما الكاسر فليس أيضاً هو الكيفية لأن انكسار كيفيتي العنصرين المتضادين إما أن يحصَلا معاً أوْ لا معاً، فإن حصلا معاً فكاسِر كيفية كل واحد من العنصرين هو كيفية العنصر الآخر والعلة واجبة الحصول مع المعلول. فإذاكان الإنكساران يُوجَدان معاً فالكاسران موجودان عند حصول الإنكسارين فالكيفيتان المتضادتان موجودتان على صرافتهما عند حُصول انكساريهما وهذا مُحال. وأما إن كان انكسار أحدهما بالآخر سابقاً على انكسار الآخر به فهو باطِل لأن المكسُور لا يعود كاسراً لكاسِره فكان يجب أن لا ينفعل الكاسر عن المكسور بعد حصول الإنكسار وحينئذ يكون ذلك فساداً لأحدهما لا مزاجاً فثبت أن الكاسِر ليس هو الكيفيات بل الصور التي هي مبادىء تلك الكيفيات.

وهاهنا إشكال وهو أن الماء البارد بالفعل والماء الحار بالفعل إذا اختلطا انكسر البارد بالحار وليس للماء الحار صورة هي مبدأ حرارته حتى تجعل تلك الصورة كاسرة لبرودة الماء فإذاً الكاسر لبرودة الماء هو نفس كيفية الحرارة الموجودة في الماء الآخر.

فنقول: كما أن الذي يحرك حركة مكانية بالقسر لا يفيد الحركة فقط بل يفيد بالقسر مبدأ للحركة محفوظاً في جميع زمان الحركة فيشبه أن يكون الأمر

هاهنا كذلك وهذا موضع يجب أن يتفكر فيه.

وأما الإنكسار فهو عبارة عن زوال تلك الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط.

وإذا عرفت هذا فثبت أن كل واحد من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادَّته ثم إن طبائع الممتزجات إذا كانت باقية كان كل واحد منها مانعاً من أن يصدر عن صورته في مادَّته تلك الكيفية الصرفة البسيطة وقد عرفت أن تلك الكيفيات تكون قابلة للأشد والأضعف بالمعنى الذي عرفت وحينئذ تكون الكيفية التي يستعد لقبولها أحد أجزاء ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج مثل الكيفية التي يستعد لقبولها الجزء الآخر من ذلك الممتزج عند ذلك الامتزاج وتلك الكيفية تكون لا محالة حرارة مكسورة أو برودة مكسورة أو رطوبة مسكورة أو يبوسة مكسورة وذلك لأن الطبيعة التي للجُزْء الناريّ من الممتزج لو لم تكن ممنوة بضدها لكانت تعطي الحرارة القوية فإذاً صارت ممنوة بالمعارض فلا جرم لا تفيض عنها الحرارة القوية التي يعوق عنها المعارض وأما الحرارة الضعيفة التي لا يعوق عنها المعارض فيجب أن تفيض والحرارة الضعيفة بعينها هي البرودة الضعيفة فظهر من هذا أن التفاعل متى استقر فإنه يحصل في جُملة الممتزج كيفية متشابهة وهي المزاج.

واعلم أن الشيء لا يكون متشابهاً لذاته وإنما قلنا للكيفية المزاجية أنها كيفية متشابهة لأن كل جزء من أجزاء المركَّب ممتاز بحقيقته عن الجزء الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر إلا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في النوع فلذلك قلنا الكيفية المزاجية متشابهة فهذا هو التحقيق في المزاج.

ثم إن الشيخ رَسَمه بأنه: كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الأجزاء لتماس أكثر كل واحد منها أكثر الآخر إذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وهي المزاج. وفيه شُكوك ثلاثة.

أوّلها أنه أحال التفاعل على الكيفيات ونحن قد بيَّنا أنه محال على الكيفيات وأنه إنما يصح ذلك على الصور.

وثانيها أنه حدَّ الضدين بأنهما الذاتان الموجودتان المتعاقبتان على موضوع واحد ولا تجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف. فإذا كان مُرادهُ بالضِد ذلك فقد تطرق الخلل إلى رَسْم المزاج، لأن المزاج منه أوَّل وهو الذي يكون حصوله من اجتماع البسائط ومنه ثان وهو الذي يكون حصوله من اجتماع المركبات مثل الدهنية الحاصلة من تفاعل الزئبق والكبريت ومعلوم أن هذا المزاج الثاني لا يكون حصوله من تفاعل كيفيات متضادة لأن الكيفية الكبريتية لا تكون في غاية البعد عن كيفية الزئبق لأن كل واحد منهما مركب وكيفية المركب لا تكون في الغاية فظهر أنه لما اعتبر في الضدين غاية الخلاف واعتبر في المزاج أن يكون عن كيفيات متضادَّة لزمه خروج المزاج الثاني عن الحدّ.

وثالثها أن الطُعوم والروائح وألوان المركبات كلها كيفيات حادثة عن تفاعل كيفيات متضادة إلى آخر الرسم ولما دخلت هذه الأشياء في هذا الرَّسْم فقد بطل هذا الرسم.

والأَوْلى أن يقال المزاج: كيفية مَلْموسة حاصِلة في الجسم المركب عن العناصر المتضادة الكيفية عند انكسار كيفية كل واحد منها بطبيعة الأخر ثم لا يشترط في الضدين هاهنا غاية الخلاف.

الفصل الثاني في مذاهب الناس في المزاج

من الناس من زعم أن البسائط إذا امتزجت وانْفَعَلَ بعضها عن البعض أدَّى ذلك بها إلى أن يخلع صورها ولا تكون لواحد منها صُورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة يصير لها هيولي واحدة وصورة واحدة.

ثم منهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين الصور المتضادة التي للبسائط. ومنهم من جعل تلك الصُورة صُورَة أخرى للنوعيات. ويدل على فساد هذا القول أمْرَان:

الأول أنا إذا وضعنا قطعة من اللحم في القَرْع[١] والإنبيق[٢] فتنحلُّ إلى جسم مائي قاطر وإلى كلس أرضي غير قاطر. فنقول الأجزاء التي كانت في المركب إما أن يكون بينهما اختلاف في استعداد التقطُّر وعدمه وإما أن لا يكون بينهما اختلاف في ذلك فإن لم يكن بينهما اختلاف وَجَب أن يكون الكل قاطراً أو الكل ممتنعاً عن التقطُّر وأما إن كان بينهما اختلاف فذلك الاختلاف إما أن يكون بنفس ماهياتها أو بما يكون داخلاً فيها أو بما يكون خارجاً عنها. والقسمان الأولان يقتضيان اختلاف أجزاء المركب بالماهية وأما إن كان ذلك الاختلاف بأمر خارج عنها فذلك الأمر الخارجي إن كان لازماً لزم منه اختلاف ماهياتها لأن الأمور المختلفة في اللوازم مختفلة في الماهيات وإن لم يكن أمراً لازماً لتلك الأجزاء أمكن أن توجد أجزاء المركب من غير أن تحصل فيها تلك الأمور التي باعتبارها صار البعض بحال والبَعْض بحال أخرى وذلك يقتضي أن يوجد في اللحوم لحم يقطر كله أو يرسب كله وكذلك لقول في سائر المركَّبات ولما بطل ذلك بطل هذا المذهب.

الثاني هو أن صور البسائط لو تفاسدت فإن كان فساد كل واحد منها مقارناً لفساد الآخر مع أن فساد كل واحد منها معلول لوُجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين وذلك مُحال وإن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مُفسِداً لمفسِدِهِ. فبقي أن يقال التغيُّر إنما وقع في كيفيتي العنصرين والفاعل لذلك التغير هو ما لكل واحد منها من الصورة وإن تلك الصورة محفوظة الذات في كل واحد من العناصر من غير أن تفسد العناصر أصلاً.

واحتج الخصم بأن قال إن كان الممتزج لا يتغير جوهر بسائطه فتكون النار فيه موجودة لكنها متغيرة قليلاً فالماء موجود ولكنه متسخن قليلاً ثم يستفيد بالمزاج صوراً زائدة على صُوَر البسائط وتلك الصور حاصلة في كل

---

(١) القرع: الذي يبدو من السياق أنه وعاء معروف لدى المشتغلين بالكيمياء.
(٢) الإنبيق: وعاء يستخدم في تقطير السوائل.

واحد من الأجزاء فكان الجزء الموجود من الأسطقسات في المركب وهو نار مستحيلة قد اكتسبت صورة لحمية فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحالة أن تصير لحماً وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيفية المحسوسة وحد من حدود التوسط بين الحار والبارد والرطب واليابس بعد الأجسام العنصرية لقبول اللحمية فيكون حينئذ من شأن البسائط أن تقبل صُوَر هذه الأنواع وإن لم تتركَّب بل إذا اسْتحالت فقط فلا يكون إلى التركُّب والمزاج حاجة في حدوث هذه الصور.

والجواب: أن هذه الشبهة ليس اعتراضها على أحد المذهبين بأولى من اعتراضها على الآخر وذلك أن أجزاء الممتزج إنما تفسد عنها صورها وتحصل فيها صور أخرى عند انتهاء كيفياتها إلى حد معين فإذا كان كذلك فمن الجائز أن تنتهي كيفية كل واحد من البسائط إلى ذلك الحدّ حتى تفسد عنه الصورة التي كانت وتحدث فيه الصورة المزاجية، إلا أن يُقال بأن المُعَدّ لحصُول تلك الصورة ليس هو الاستحالة التي في ذلك الحد فقط بل الإستحالة مع التركيب وحينئذ يكون هذا هو جوابنا.

الفصل الثالث في أقسام الأمزجة

قد عرفت أن الكيفيات الأولية التي في الأركان التي باعتبارها يصح التفاعل أربع هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فتبيَّن أن المزاجات عنها، وذلك على قسمين:

أحدهُما أن تكون المقادير من الكيفيات المتضادَّة في الممتزج متساوية متقاومة ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق وذكر في «القانون» أن المعتدل على هذا المعنى مما لا يجوز أن يوجد أصلاً. وذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات «النجاة»[1] أنه إذا كان الجسم المركب من أسطقسين فقط فيمكن أن يكون التركيب فيه[2] من قوى متساوية ولا يمكن أن يتركب من

---

(١) النجاة ص ١٧٣.

(٢) تتمة هذه العبارة في النجاة: «فيمكن أن يكون التركيب فيهما من أجزاء ذات قوى متساوية،

أجزاء متساوية القوى فوق اثنتين جسم البتة. وذكر في الفصل الحادي عشر من المقالة الرابعة من الفن الأول من طبيعيات «الشفاء»[1] أن المركّبات إن كانت عن أكثر من بسيطين وفيها غالب فالحيِّز للغالب وإن تساوت غلب البسيطان اللذان جهتاهما واحدة بالقيام إلى الموضع الذي فيه المركب وحصل المركب في أقرب الحيِّزين من حين وقوع التركيب.

أقول النقل الأول صريح في امتناع التركيب من بسيطين متساويين والنقل الثاني صريح في جواز التركيب من بسيطين متساويين ومنع من جواز التريكب عن أكثر من بسيطين والنقل الثالث صريح في جواز التركيب عن ثلاث بسائط متساوية. إلا أن يقال الحقّ هو الأول والآخران مذكوران على سبيل التقدير بمعنى إنه لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه. إلا أنا نقول المعتمد في المنع من تركُّب الجسْم عن بَسيطين مُتَساويين هو أنه يلزم أن لا يحصُل في حيِّز واحد منهما لأنه ليس الحصول في أحدهما أَوْلى من الآخر فإذا اعترف الشَّيخ بأنه في تلك الحالة يمكن أن يتخصَّص بحيِّز معين فقد اعترف بما اعتمد عليه في استحالة التركيب عن البسيطين المتساويين ويُشبه أن يكون الحق هو أن التركُّب عن البسائط المتساوية ممكن لكنه لا يكون باقياً مستمراً بل يكون سريع التحلُّل أو سريع الغلبة بعضها لبعض.

وثانيهما أن لا يكون المزاج وسطاً مطلقاً بين الضِّدين بل يكون أمْيل إلى أحد الطرفين لكن المعتبر في صناعة الطب بالإعتدال وعدم الإعتدال ليس هذين القسمين المعينين المذكورين فإن المعتدل بهذا المعنى إما أن لا يكون ممكناً أو كان ممكناً فإن كان ممكناً فهو غير مستمِرّ بل المعتدل الذي يستعمله الأطباء في مباحثهم هو مُشتق لا من التعادُل الذي هو التساوي بل من العَدْل في القسمة وهو أن يكون قد توفر على الممتزج من العناصر القسط

= لأنه إذا كان مكاناً بسيطيهما متجاورين كان مكان الطبيعي في الحد المشترك بينهما، ولا يمكن أن يترك من أجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة».

(١) الشفاء ـ السماع الطبيعي ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

الذي ينبغي له في مزاجه. وإذا عرفت معنى المعتدل عرفت أيضاً معنى غير المعتدل.

فنقول الخارج عن الاعتدال إما أن يكون خارجاً في كيفية واحدة فقط. أو في الكيفيتين معاً. أما القسم الأوَّل وهو أن يكون معتدلاً في أحد المتضادَّين وخارجاً عن الاعتدال في أحد المتضادين الآخرين فلنفرض الإعتدال حاصلاً في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة حينئذٍ إما للحرارة أو للبرودة فهذان قِسمان ولنفرض الإعتدال حاصلاً في الحرارة والبرودة فتكون الغلبة حينئذ للرطوبة أو اليبوسة فهذان قِسمان آخران وإما أن يكون خروجه عن الإعتدال في الكيفيتين فلنفرض كون الحار غالباً. فإما أن يكون الغالب معه الرطوبة أو اليبوسة وهذان قسمان ولنفرض كون البارد غالباً فإما أن يكون الغالب معه الرطب أو اليابس وهذان قسمان آخران فهذه الأقسام الثمانية أقسام للخارج عن الاعتدال أما المعتدل فهو قسم واحد فالأمزجة إذاً تسعة فهذا ما يليق بالحكمة من البحث عن أمر المزاج وأما ما وراءَ ذلك فقد ذكرناه في شرح «القانون».

الفَصْل الرابع في
أقسام انفعالات الحارّ والبارد والرَّطب واليابس

إن لهذه الكيفيات الأربع أفعالاً وانفعالات.

فمنها ما هي للفاعلتين ومنها ما هي للمُنْفعلتين. فأما التي للفاعِلتين فمنها ما ينسب إلى الحرّ ومنها ما يُنسب إلى البرد ومنها ما ينسب إليهما جميعاً فالمنسوب إلى الحر مثل النضج والطبخ والشَّيْ[1] والغَلي[2] والتبخير والتدخين والإشتعال والإذابة والحَل والعَقد، والمنسوب إلى البرد مثل التَفجِيج[3] ومَنع الإذابة الذي هو الإجماد ومنع الانعقاد وهو الحل والتكرُّج[4].

---

(١) من شوى اللحم شياً فانشوى واشتوى، (لسان العرب ٤/٢٣٦٧).

(٢) في نسخة والقلي.

(٣) التفجيج من الفِجّ وهو ما لم ينضج وفجاجته نهاءته وقلة نضجه والفِج أيضاً النيء... (لسان العرب ٥/٣٣٥١).

(٤) التكرُّج: يقال تكرَّج الطعام إذا أصابه الكَرَج أو الفساد. (لسان العرب ٥/٣٨٤٩).

وأما الأمر المشترك بينهما فمثل التَعْفين، ومثل تَجميد كثير من الأجسام كالحديد والقَرْن(1) فإن كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتبخير.

وأما الأمور المنسوبة إلى الكيفيتين المنفعلتين فهي انفعالات لا غير. فمنها ما هي بإزاء هذه الأفعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النُضج وقبول الطَّبخ ومثل الانْقلاء والإنشواء والتبخير والتدخين والاشتعال والذَّوبان والانعقاد. ومنها ما ليس بإزاء هذه الأفعال فمن ذلك ما هو بقياس إحدى الكيفيتين إلى الأخرى. أما اليابس فمثل الابتلال والنَّشف والانتقاع والمَيعان والرَّطب مثل الجفوف والإجابة إلى النَّشف. وأما ما ليس بقياس إحداهما إلى الأخرى، فمن ذلك ما هو للرطب وحده، ومنه ما هو لليابس وحده، ومنه ما هو للمركب منهما. أما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق والذي لليابس مثل الانكسار والارتِضاض والتفتُت والانشقاق وامتناع الاتصال بمثله والإلتصاق بغيره. وأما الذي للمختلط فمثل الانشداخ(2) والإنطراق والإنعجان والإنعصار والتلبُّد والتلزُّج والامتداد. فهذه هي الأفعال والإنفعالات التي تصدر عن بساطة هذه الكيفيات وتركبها صدوراً أولياً فما كان من هذه الأحوال مشتركاً جمعنا القول فيه في فصل واحد وما كان من هذه الأحوال مشتركاً بين الفاعلية والمنفعلة فسبيلنا أن لا نكرره في فصل المنفعلة فلنعقد الآن في شرح هذه المعاني فصولاً.

الفصل الخامس في النُّضج

حدُّه أنه إحالة من الحرارة للجسم ذي الرطوبة إلى موافقة الغاية

---

(1) القَرْن لفظ مشترك يطلق على معان عِدَّة، منها: حلبةٌ من عَرَق أو الدفعة من العرق... وقرون المطر دُفعه المتفرقة، ومنها قرن الحيوان ومنها قرن السنين والقُرنة هي حد السيف والرمح والسهم وجمعها قُرَن، ومنها القرن حدُّ رابية مشرفة على وهدة صغيرة، والقَرَن الحبل يُقرن به البعيران وجمعه قُرُن، والقَرْن الحجر الأملس النقي الذي لا أثر فيه...» (لسان العرب ٥/٣٦٠٧ ـ ٣٦١٤).

(2) من الشدخ وهو الكَسْر في كل شيء رطب وقيل هو التهشيم يعني به كسر كل يابس وكل =

المقصودة، وهو على نوعين: طبيعي وصناعي، والطبيعي على نوعين: نُضج نوع الشيء، ونُضج ضرورياته. ونُضج الضروريات على قسمين: نضج ما يحتاج إلى جَذبه وهو نضج الغذاء ونضج ما يحتاج إلى دَفْعه وهو نضج الفضل. وأما نضج نوع الشيء فكنُضج الثَّمرة. والفاعل في هذا النضج موجود في جوهر النضج ويُحيل رُطوبَته إلى قوام مُوافق للغاية المقصودة وإنما يتم إذا صار بحيث تولّد المثل إن كان من شأنه ذلك. وأما نضج الغذاء فهو إفساد جوهره وإحالته إلى مشاكلة طبيعة المغتذي. وفاعل هذا النضج ليس موجوداً في جوهر النضج بل في جوهر المغتذي لكنه مع ذلك إحالة من الحرارة للجسم الرطب إلى موافقة الغاية المقصودة التي هي إفادة تدل على ما يتحلَّل والاسم الخاص بهذا النضج هو الهضم. وأما نضج الفَضْل وهو نضج الشيء الذي لا ينتفع به في التغذية فو مفارق للنوعين الأولين فإن هذا النضج إحالة للجسم الرطب إلى قوام يسهل معه دفعه وذلك إما بتغليظ القِوام إن كان رقيقاً أو بترقيقة إن كان غليظاً أو بتقطيعه إن كان المانع من الدفع شدة اللزوجة وهذا النضج أيضاً إحالة من الحرارة للجسم الرطب إلى موافقة الغاية المقصودة وكذلك القول في النضج الصِّناعي.

الفصل السادس فيما يقابل النُّضج

وهو أمران: أحدهُما كالعدَم وهو أن تبقى الرطوبة غير مبلُوغ بها الغاية المقصُودة مع أنها لا تُكون قد اسْتَحالت إلى كيفية مُنافية للغاية المقصُودة مثل أن تبقى الثَمرة نَيَّة[1] أو يبقى الغِذاء بحيث لا يكون قد استحال عن حاله أو يبقى الفضل غير مستحيل إلى ما يوافق الإندفاع وهذه الفجاجة يفعلها بالعَرض مانع وُجود الحرارة وهي البرودة.

ثانيهما أن تتصل بتلك الرطوبة حَرارة غَريبة ولا تكونُ الحرارة الغريزية موجودة وإن كانت فتكون ضعيفة وحينئذ تستولي على تلك الرطوبة الحرارة

= أجوف... (لسان العرب ٤/٢٢١٣).

(١) أي: نيئة.

الغريبة فتحيلها لا إلى ما يوافق الغاية المقصودة وتلك الحرارة الغريبة إما أن تكون قوية بحيث تسرع في تحليل الرطوبات وإما أن لا تكون، فالأول هو الإحراق والتجفيف، والثاني هو العُفونة وكأن الرطوبة الغريزية تتداول تدبيرَها حرارةٌ غريزية وحرارة غريبة، فإن استولت الحرارة الغريزية جعلتها موافقة للغاية المطلوبة، وإن استولت الحرارة الغريبة أفادتها كيفية منافرة للغاية المطلوبة، ومنتهى العفونة اليبس أو حصول نوع تلك الحرارة التي كانت عفينة بالنسبة إلى الأولى غريزية بالنسبة إلى ذلك النوع.

واعلم أن البَرد يُعين على العُفونة لتضعِيفه الحرارة الغريزية وحفظه الحرارة الغريبة واعلم أن سبب النضج الثاني والثالث حرارة غريبة ولكنها غريزية للشيء الذي لأجله النضج فإذا فعلت هذه الحرارة فعلها وبلغت الغاية المقصودة فقد نضج الغذاء وإن عاوقها برد كانت فجاجة وإن استولت عليها حرارة غريبة فحينئذ أفسدت على الغريزية فعلها فيزول الغذاء عن الكيفية الملائمة لطبيعة المغتذي وذلك هو العُفونة.

الفصل السابع في الأسباب الأربعة للنُّضج والعفونة

مادَّة النضج جِسم رَطِب، وفاعِلُه الحرارة الغريزية وصورته تكيُّف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة، وغايته تتميمه لنُشوء الأشخاص الجزئية. والعُفونة مادَّتها جسم رطب وفاعلها عدم حر أو برد، وصورتها بقاء الرطوبة غير مسلوكة بها إلى الغاية الطبيعة وذلك أمْر عدمي، وغايتها العرضية هي التي تسمى بالباطل. وبالله التوفيق.

الفصل الثامن في التكرُّج

إنه يبتدأ من حرارة عفينة في الشيء يفعل تنجيراً فيه لا يبلغ إلى أن ينفصل عنه بالتمام بل يحبسه البرد على وَجْه الشيء ويحدث منه لَون أبيض من اختلاط الهوائية بتلك الرطوبة كما يعرض للزَّبَد ويبقى على وجهه فإن لم تكن هناك حرارة لم يكن تكرج وإن كانت أقوى من المكرجة كانت عفونة وإن كانت أشد من ذلك كان تجفيفاً وإحراقاً.

الفصل التاسع في الطَّبْخ

فاعله القَريب جسم فيه حَرارة ورُطوبة يسخن المطبوخ بحرارته ويرطبه برطوبته ومادته جوهر فيه رطوبة وإذا قيل للذهب أنه يطبخ فباشتراك الاسم.

الفصل العاشر في الشَّيْ

الفاعل القريب له حرارة خارجية يابسة تأخذ من رطوبة ظاهر المشوي أكثر مما يأخذ من رطوبة باطنه فرطوبة المشوي جوهرية ورُطوبة المطبوخ مركبة من الأصلية والغريبية ثم الحار الملاقي إما أن يكون هوائياً أو أرضياً. فالأول هو الشيء المطلق. والثاني لا يخلو إما أن يتوسط بين الفاعل والمنفعل واسطة وذلك هو القلي أو لا يتوسط وهو التكبيب(١) وأما إذا كان التأثير بحرارة شيء لزج سمي تلطيخاً(٢).

الفصل الحادي عشر في التبخير والتدخين

التبخير تحريك الأجزاء الرطبة متحللة من شيء رطب إلى فوقه.
والتدخين كذلك للأجزاء الغالب فيها اليابس. فالبخار ماء متحلل والدخان أرض متحللة. وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالرطب المحض لا يتدخن واليابس المحض لا يتبخَّر.

الفصل الثاني عشر في أصناف تأثير الحرارة في المركبات

اعلم أن الرطب مُطيع للتصعُّد واليابس عاصٍ عليه فهما إذا امتزجا فإما أن تَنْجمد تلك الرطوبة أو لا تنجمد فإن انجمدت فالنار إما أن تقوى على تخليص الرطب من اليابس وعلى إفساد ذلك الجوهر أو لا تقوى فإن لم تَقْو فإما أن تقوى على إزالة ذلك الجمود أو لا تقوى، فإن لم تَقْوَ فذلك الجسم

(١) التكبيب من الكَباب وهو الطباهجة (ضرب من قلي اللحم)... (لسان العرب ٤/٢٦٤١ و ٥/١٨٠٤).

(٢) في نسخة تطبيخاً.

لا يكون متطرقاً وسبب ذلك أن رطوبته غير لزجة ولا دهنية وهذا القسم على قسمين: أحدهما أن يكون الغالب عليه الماء كالياقوت. وثانيهما أن يكون الغالب عليه الأرض كالطلق.

وأما إذا قَويت الحرارة على إزالة جمود المركب ولم تقو على تفريق أجزائه كان ذلك مجرد الإذابة كما في الحديد والزجاج أو تقوي ذلك على الإسالة والتذويب كما في سائر الأجساد، وهذان القسمان قد تكون رُطوبتهما لزجة دهنية فيكون متطرِّقاً كالأجساد السبعة وقد لا يكون كذلك كالزُّجاج والخَزف ثم إن الأقسام الأربعة أعني ما يذوب وما يلين وما لا يذوب وما لا يلين فالنار وإن كانت لا تقوى على إفسادها لكنها تُفيدها رزانةً وثقلاً وذلك كالنُّحاس والفِضة فإن هذه إذا عملت فيهما النار عملاً كثيراً انفصل عنهما شيء يشبه الكباريت وازدادت عند ذلك ثقلاً لأن المنفصل شيء هوائي خفيف فإذا زال بقيت الأرضية فحينئذ يصير الشيء أثْقل.

وأما إذا كانت الحرارة قوية على تخليص رطب المركب من يابسه فذلك على قسمين: إما أن يكون قد حصل بين ذلك الرطب واليابس تأثير وتأثر أو لم يحصل، فإن حصَل فهو كالشمع والثاني كالطلق المعجون بالماء وفي كلا الموضعين فالنار تقوى على التفريق.

واعلم أن الجسم اليابس لا يتصعَّد إلا عند أحد أمرين: الأول أن يكون متحلل الأجزاء قابلاً للتصغر المفرط فإذا فعل به ذلك قبل التصعد مثل النحاس فإنه لا يتصعد لكنه إذا زُنْجِر زَنْجرة[1] محكمة يصعد.

الثاني أن يخلط بما يقبل التصعيد خلطاً محكماً مثل ما إذا أردنا تصعيد الطلق والزجاج ربّيناهما بالنُوشادر[2] تربيةً مُحكمة ثم أو قدنا عليهما إيقاداً قوياً

---

(١) يقال: زنجر فلان لك إذا قال بظفر إبهامه ووضعها على ظفر سبابته ثم قرع بينهما... (لسان العرب ٣/ ١٨٧٠). هذا في اللغة أما الزنجار فهو أن يكرج النحاس في دُردي الخل ويدفن في الموضع الندي ثم يُحَكُّ الزنجار عنه... (المعتمد في الأدوية المفردة ص ٢٠٨ - ٢٠٩).

(٢) النوشادر، معروف وهو صنفان طبيعي وصناعي. قال في «المعتمد في الأدوية المفردة». =

فإنه يتصعد الجميع. وكما عرفت السبب في تصعيد اليابس فعكساهما هما المانعان من تصعيد ما في شأنه أن يتصعد.

الفصل الثالث عشر في المشتَعِل والمتجمِّر

المشتعل هُو الذي يَنْفصل عنه بُخار دُخاني دِهني لطيف من شأنه أن يتصعد عنه دخان قابل للإستحالة إلى النار المضيئة المشرقة. وأما المتجمِّر غير المشتعل فهو الذي يستحيل أجزاؤه إلى النارية إشراقاً وإضاءة وسخونة لكنه لا ينفصل عنه شيء إما لِيُبوسته مِثل الصخرة وإما لشدة رطوبته ثم إن من الأشياء ما يكون مشتعلاً ومتجمراً معاً كالحطب ومنها ما لا يشتعل ولا يتجمر كالدهن ومنها ما يتجمَّر ولا يشتعل كالفَحْم. وبالله التوفيق.

الفصل الرابع عشر في الحلِّ والعقد

أصل هذا الباب أن نعرف أن الحل والعقد كالطرفين والخُثورة[1] كالواسطة فلننظر في قابل هذه الأمور الثلاثة وفاعلها.

أما القابل فهو أن النار والهواء لا يقبلان الجمود لغاية لطافتهما، وأما الأرضية والمائية فتقبلان الأحوال الثلاثة. أما بالنظر في التفاعل فنقول إن الانحلال في الأرضية يحصل إما بسبب البرد وإما بسبب الرطوبة وأما في المائية فالانحلال إنما يحصل بسبب الحر، وأما الانعقاد في الأرضية فهو يحصل إما بسبب الحَرِّ وإما بسبب اليبس، وإما الخُثورة فقد تَكُون بسبب مخالطة الأرضية للمائية وقد تكون بسبب مخالطة الهوائية للمائية كما في الزيت لأن الهواء إذا أحاط به سطح مائي واحتقن فيه عرض لذلك الهواء في ذلك السطح ما يعرض له في الزِقّ المنْفوخ إذا دفع باليد من خارج وذلك هو الخثورة التي لا معنى لها إلا عدم النفوذ فيه لما فيه من المقاومة.

= فالطبيعي ينبعُ من عيون حمئة في جبال بخراسان... ومنه ما يكون من دخان الحمّامات التي يُحرق فيها الزبل خاصة... إلخ». ص ٥٢٩ ويسمى في أيامنا الأمونيا.

(١) الخثورة نقيض الرقة ويقال خثر اللبن والعسل يخثُر وخثِر وخُثر. (لسان العرب ٢/١١٠٣).

وإذا عرفت هذا الأصل فنقول المِلح ينعقد بالحر وينحل بالبرد والرطوبة، أما انعقاده بالحر فلأن فيه أجزاء أرضية محترقة فإذا استعانت بالحر الخارجي أفادت التجفيف، وأما انحلاله بالبرد فلأن البَرْد يُوهن قوة اليبوسة التي فيه المستفادة من الحَرّ أعني القوة التي بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة وأما انحلاله بالرطوبة فلأن مادته ماء عقده يبس أرضي فإذا غلبت الرطوبة صارت اليبوسة العاقدة مغلوبة ولكن الرطوبة يجب أن لا تكون لزجة فإن اللزوجة تزيد في العقد.

وأما البَيْض: فإنما ينعقد بالحر لأن المنبث في جوهره اليبوسة التي رققها النضج في الرطوبة فإذا سخن البيض استعان ما فيه من اليبوسة بذلك الحر فقوي على العقد.

وأما الدَّم: فإما أن يكون رقيقاً أو غليظاً فإن كان رقيقاً ينجمد لمائيته ولم يخثر والشظايا التي فيه تعينه على الجمود ولذلك فإن تلك الشظايا إن كانت قليلة كما في دم بعض الحيوانات لم ينعقد وأما إن كان الدم غليظاً حصلت الخثورة فيه أو لا ثم الجمود ثانياً وذلك لاختلاف أجزائه في الجمود وأما انحلاله بالرطوبة فلما فيه من الأرضية المتحللة بالرطوبة.

وأما الزيت: فإنه لا ينجمد لكنه يخثر من الحر والبرد أما عدم انجماده فلما فيه من الهوائية وأما خثورته من الحر فلما فيه من الأرضية وأما خثورته من البرد فلما فيه من المائية.

وأما المَنِيّ: فخثورته لأجل أن الهوائية خالطته فلذلك متى تعرض للبرد وفسدت قوته وفارقته الهوائية فحينئذ يصير رقيقاً.

وأما العسل: فإن الحر يجعله أرق مما كان لتحليله اللطيف منه وأما البرد فإنه لا يجعله أرق مما كان بل يزيده جموداً. وأما انعقاد اللبن بالجُبنية فلما فيه من الأرضية العاقدة ولذلك فكل لبن قليل الجبنية لا ينعقد.

واعلم أنه ربما كان يجتمع الحر والبرد على اجماد الشيء وحينئذ يصعب إذابته وذلك الشيء هو الذي أعان الحر على تحليل رطوبته وأعان

البرد عليه بتجميد ما بقي من الرطوبات وذلك كالحديد والخزف والطلق ومع ذلك فهذه الأشياء كلها قابلة للذوب ولو بالقسر.

واعلم أن كل ما يذوب فإنه يَلين أولاً إلا الملح وذلك لأن اليابس فيه قليل الكمية كثيرة القوة فما دامت القوة باقية لا يذوب وإذا زالت القوة حصل الذ‍ءب. وقد بقي من المباحث المتعلقة بالحرارة والبرودة شيء آخر يقال له تعاقب الحر والبرد.

الفصل الخامس عشر في سَبب تعاقُب الحَرّ والبرد

إذا اسْتَولى الحرّ على ظاهِر جسْم بارِد برد باطنه وبالعكس والجسم الذي يقع فيه ذلك على قسمين:

الأول أن يكون ذلك الجسم إنما يسخن أو يبرد لنفوذ أجسام لطيفة في عمقه إما حارة وإما باردة فإذا استولى الضد على الظاهر انهزمت تلك الأجسام اللطيفة إلى الباطن واحتقنتِ فيه فتشتد تلك الكيفية.

الثاني أن تكون سُخونة ذلك الجسم أو برودته لا لنفوذ جسم آخر فيه بل يكون الجسم في ذاته سخيناً أو بارداً ثم إذا استولى الضِد على الظاهر اشتدت تلك الكيفية في الباطن ويدل على ذلك أن مياه الآبار تُذيب الجَمد في الشتاء في الحال وفي الصيف لا تُذيب إلا بعد زمان.

وذلك يُبطل قول من قال إن الماء لا يكون حاراً في الشتاء بل البشرة لاعتيادها البرد حينئذ لا تنفعل عن برد الماء، وأما في الصيف فلما اعتادت البشرة الحرارة لا جرم انفعلت عن برودة الماء فاستبردته فإنه لو كان كذلك لما اختلف حال ذوبان الجمد بالماء حالتي الصيف والشتاء.

وإذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن أن يكون السَّبب في ذلك انهزام الحرارة من البُرودة وبالعكس لاستحالة انتقال الإعراض بل السَّبب فيه أن فعل القوة الواحدة في الموضوع العظيم أُضعف من فعلها في الموضوع الصغير فإنه لا تستوي إضاءة مشكاة صغيرة عن سراج وإضاءة صَحْرَاء واسعة عنه وإذا ثبت

ذلك فالبرد إذا استولى على ظاهر الجسم تعذَّر على القوة المسخنة تسخين ذلك الظاهر فلم تقدر إلا على تسخين الباطن فيصير موضوع فعل القوة أقل فيصير فعل القوة أقوى.

وقد حان أن نتكلم في انفعالات الرّطب واليابس.

الفصل السادس عشر في النَّشف

إذا كان في الجسم الأرضي مَسام احتبس الهواء فيها قَسْراً لضرورة الخلاء، فإذا حصل فيها من الأجزاء المائية ما يقوم مقام الأجزاء الهوائية قدِرَت الأجزاء الهوائية على مفارقة تلك المنافذ ثم إن الأجزاء المائية التي تنفذ في تلك المسام قد يَعْرض لها أن تنعقد من يُبوسة تِلك المنافذ وقد لا يعرض لها ذلك وأيضاً فكثيراً مما ينشف يعرض له الجفاف في الحال لأن الرطوبة إذا كانت قليلة انجذبت بالقوة إلى الباطن ثم إن المسام الظاهرة تجذب هواء آخر إلى نفسها فيظهر من ذلك أن المُصْمَت لا يجوز عليه النَّشَف.

فإن قيل: الأجزاء المائية لو بقيت في المسام الظاهرة بقيت الأجزاء الهوائية في المسام الباطنة وذلك أمر قسري ولو انجذبت الأجزاء المائية إلى المسام الباطنة احتاجت المَسام الظاهرة إلى جذب هواء آخر وذلك أيضاً قسري فلماذا صار القَسْر الثاني أَوْلى من القَسْر الأول.

فنقول: قد عرفت أن الجسم إذا كان في مكانه الطبيعي كان عديم الميل بالفعل وإذا كان خارجاً عنه كان ذا ميل بالفعل فحصل الترجُّح بهذا السبب.

الفصل السابع عشر في الإنحصار

وهو عبارة عن تشكُّل الجسْم الرَّطِب بشَكْلِ باطنِ ما يحويه، فإن كان الحاوي مشتملاً على جميعه تشكل جميعه بشكله وإن كان أعظم منه فإن كان الجسم رطباً مائياً تشكل علوه بتقبُّب والسُّبب فيه أن ذلك السَّطْح لا يلزمه

شيء غريب فتشكل بشكله الطبيعي.

الفصل الثامن عشر في الإتّصال ومقابلاته

أما الإتصال فالرطب إذا لاقى ما يماسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحداً بالإتصال واليابس لا يسهل ذلك فيه والرُّطوبات إذا اجتمعت فقد يظهر تميز السطوح فيها كما في الماء والدهن وقد لا يظهر كما في الماء والشراب.

وأما مقابلاته فمنها: الإنحراف وهو يقال على سهولة انفصال الرطب بمقدار حجم النافذ فيه مع التئامه عند زَواله ويقال أيضاً على انفصال يحدث في الجسم بجذب بعض أجزائه عن بعض.

ومنها الإنقطاع وهو انفصال يحصل في الجسم لنُفوذ جسم آخر فيه بحيث يكون الانفصال مساوياً لحجم النافذ في جهة حركته وإنما قلنا في جهة الحركة لأنه يجوز أن يفصل القاطع على مقدار القطع من الجهة التي عنها حركة القاطِع.

ومنها الإنشقاق وهو على وَجْهين تارةً لأجل مداخلة جسم في جسم ولكن يزيد مقدار التفرُّق على مقدار النُّفوذ وتارةً لأجل جَذْب مُفرق يعرض للأجزاء بعضها عن بعض. واعلم أن أكثر ما ينشقُّ طولاً لا ينشَق عرضاً.

ومنها الإنكسار وهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي من غير نفوذ جسم فيه إلى أجزاء كبار فإن كان إلى أجزاء صغار فهو الإرضاض، وإن كان يتأتى ذلك بقوة ضعيفة فهو التفتت.

الفصل التاسع عشر في اللين والصُّلْب

قد فَرِغْنا في باب الكَيْف عن بيانهما، ولكنّا نَحْكي كَلام الشَّيخ فيهما لِمَا فيه من مزيد فوائد.

قالَ: اللين هو الذي يَتطأ من[1] سطْحه عن الدَّافع بسُهولة ويمكن أن

(١) هكذا في الأصل بالهَمْز... وطأ من الشيء: سكنه. وطا من (بغير همز) ظهره إذا حنى =

يبقى بعد مفارقته مدة قصيرة أو طويلة ولهذا يُفارق السَّيال فإنه لا يحفظ الشكل إلا مع ملازمة فاعل الشَّكل.

والصُّلْب: الذي لا يتطأ من سطحه إلا بعسر.

ثم إن اللين تحته أَقسام منها المنْشدِخ وهو الذي يتحرك أَجزاؤه إلى باطنه فمنه ما يبقى على ما يعمل به وهو المتطرِّق، ومنه ما يُفارق المَعْصور من حَيْث أن العصر يخرج الجسم الغريب عنه والمتطرِّق ليس كذلك وأما الذي لا يبقى فيه أثر الإنغماز بل يعود بعد سَاعة فهو كالإسفنْجة.

ومنها المُنْحني وهو الذي من شأْنه أَن يصير أحد جانبيه من الطُّولين أَزْيد والآخر أَنْقص بزَوالِه عن الإستقامة إلى غيرها وذلك للين المطاوع.

ومنها التمدُّد وهو حركة الجسم مُزداداً في طوله منتقصاً في جانبيه الآخرِين وسبب ذلك اشتداد امتزاج الرَّطب واليابس وهو على قِسْمين منه ما لا يلزم المادّ له إلا بتعلقه به ويُسمى لَدناً[1] وهو الذي يقبل التمدُّد والعَطْف ولا يقبل الفَصْل بسرعة ومنه ما يلزم الماد من غير حاجةٍ إلى أن يتعلَّق به ويُسمى ذلك لَزِجاً وإن كان اللزج بالحقيقة أعم منه فإن اللدن لزج أيضاً.

= ظهره. . . (لسان العرب ٤/٢٧٠٧).

(١) اللَّدْن: اللين من كل شيء من عُودٍ أو حبل أو خُلُق. (لسان العرب ٥/٤٠٢٢).

الباب الرابع
في الكائنات التي لا نفس لها

يجب أن يعلم أن جميع الآثار العلوية تابع لتكوُّن البُخار والدُّخان وذلك لأن الحرارة إذا أثَّرت في البلة صَعدت منها أبخرة وخصوصاً إذا أعانتها حرارة مختفية فما يصعد من جَوْهر الرَّطِب فهو بُخار وصُعوده ثَقيل وما يصعد من جَوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حارٌّ رَطب والدُّخان حارٌّ يابس وقَلَّ ما يتصعَّد بخارٌ ساذج بل إنما يسمى الواحد منهما باسم الغالب وفي أكثر الأمر يتصعَّدان من الأرض مختلطين لكن البخار منهما مَصْعده إلى حدٍ قريب والدخان إذا كان قوياً انفصل عنه مُرتقياً مجاوزاً إياه إلى حَدّ النار.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول الكائنات التي لا نَفْس لها إما أن يكون حدوثها بغير تركيب أو يكون حدوثها بتركيب، أما الذي حدوثه بغير تركيب فإما أن يكون حدوثه فوق الأرض، أو على وجه الأرض، أو تحت الأرض. وأما الذي يكون حدوثه فوق الأرض فإما أن يتكون من البخار أو من الدخان فلنتكلم في هذه الأقسام.

القسم الأول

فيما يتكون فوق الأرض من البخار(١) وفيه ستة فصول

الفصل الأول
في السَّحاب والمطَر والثَّلْج والبَرد والطَّلّ والصَّقيع

والكلام في هذه الأمور يقع في بحثين.

البحث الأول: عن أسباب تكونها، فنقول: إنَّ تكَوُّن هذه الأشياء في الأكثر من تكاثُف البُخار وفي الأقل من تكاثف الهواء. أما الأول فالبخار الصاعد إن كان قليلاً وكان في الهواء من الحرارة ما يحلل ذلك البخار فحينئذ يتحلَّل وينقلب هواء وأما إن كان البخار كثيراً ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فتكون تلك الأبخرة المتصاعدة إما أن تبلغ في صعودها إلى الطبقة الباردة مِنَ الهواء أو لا تبلُغ فإن بلغت فلا يخلو إما أن يَكُون البَرْد هناك قوياً أو لا يكون، فإن لم يكن البرد هناك قوياً تكاثف ذلك البخار بذلك القدر من البَرْد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السَّحاب والمتقاطِر هو المطَر والدِّيمة والوابِل إنما يكون من أمثال هذه الغيوم. وأما إن كان البرد شديداً فلا يخلو إما أن يصل البرد إلى الأجزاء البخارية قبل اجتماعها وانخلاقها حبات كباراً أو بعد صيرورتها كذلك فإن كان على الوجه الأول نزَل ثَلْجاً وإن كان على الوجه الثاني نزَل برداً. وأما إذا لم تبلغ الأبخرة إلى الطبقة الباردة فهي

---

(١) إنظر الشفاء النمط الخامس المقالة الثانية الفصل الأول والنجاة ص ١٩١ ـ ١٩٢، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٣٩ والآثار العلوية لأرسطوطاليس تحقيق: كازيمير بترايتس ص ٣٦ ـ ٣٨، والمواقف ص ٢٤٢.

إما أن تكون كثيرة أو قليلة فإن كانت كثيرة فهي قد تنعقد سحاباً ماطراً وقد لا تنعقد أما الأول فذلك لأحد أسباب خمسة:

أحدها إذا منع هبوب الرياح عن تصاعُد تلكَ الأَبخرة.

وثانيها أن تكون الرِّياح ضاغِطة إياها إلى الإجتماع بسبب وقوف جبال قُدّام الريح.

وثالثها أن تكون هناك رياح متقابلة متصادِمة فيمنع صعود الأبخرة حينئذ.

ورابعها أن يعرض للجُزء المتقدم وقوف لثقله وبطوء حركته ثم إنه يلتصق به سائر الأجزاء الكثيرة المدَد.

وخامسها لشِدَّة برد الهواء القريب من الأرض.

وحكَى الشيخ أنه شاهد هذا النوع من تكوُّن السَّحاب الماطر فإنه شاهَد البخار وقد صَعد في بعض الجبال صعوداً يسيراً حتى كأنه مكبٌّ موضوع على وَهْدة[1] وكان هناك قرية أحاطت بها تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ وكان الشيخ فوق تلك الغمامة في الشمس وكان أهل القرية يمطرون من تلك الغمامة فحصل العلم بأن البخار كثيراً ما يؤدِّي به تكاثفه وتواتر مدده وبُطْءُ حركته المصعدة إياه إلى فوق إلى أن يتكاثف ويقطر منه المعصور وأما الذي لا ينعقد سحاباً ماطراً فهو الضباب.

وأما إذا كانت الأَبخرة القليلة الإرتفاع قليلة لطيفة فإذا ضربها بَرْد الليل وكثفها وعقدها ماء محسوساً فنزَل نُزولاً ثقيلاً في أجزاء صغار لا يَحُس نزولها إلا عند اجتماع شيء يعتدُّ به فإن لم يجمد كان طلاً وإن جَمد كان صقيعاً. ونسبة الصقيع إلى الطل نسبة الثلج إلى المطر، وأما أن يكون السَّحاب من انْقِباض الهواء فذلك عندما يبرد الهواء وينقبض وحينئذ تحصل منه الأقسام المذكورة.

---

(١) الوَهْدَة: المطمئن من الأرض، والمكان المنخفض كأنه حُفْرَة... (لسان العرب ٦/ ٤٩٣٠).

البَحْث الثاني عن أحكام هذه الأقسام وهي سَبعة:

الأول إن أكثر البَرْد يكون في الخريف والرَّبيع ولا يكـون في الشتاء لأن البـرْد الشتوي إذا كان شديداً فعل الثلج لأنه يجمد البخار قبل انعقاده حباً وإن كان ضعيفاً لم يفعل إلا المطر، ولا في الصيف أيضـاً لقلة الأبخـرة الرطبـة الثقيلة وأما في الربيـع والخريف فـإن البخار مـا دَام لم يتكاثف بَعْـد تكاثفـاً يُعتدُّ بـه يكـونُ الحر مكثفـاً إياه ولا ينجمـد ثلجاً فـإن استحكم استِحصافُـه وأحاط بـه الهواء الحارّ والـرياح الحـارَّة القويـة هَربت البُـرودة دُفعة إلى بـاطِن السَّحاب ويكون الإستحصاف قد جعل البخار قطراً وكـانت الأبخرة أيضـاً لها استعـداد شديد للجمود لتخَلْخُل الحر إياها كما أن الماء الحار أسرع جموداً من البـارد فحينئذ يتجمد بعد صيرورتها حباً كباراً.

الثـاني أن يكون البـرد في الخـريف أكثـر منـه في الـربيـع. وسببـه أن الصيف أفاد الأجسام زيادة تخلخل والمتخلخل أقبل لتأثير الحـر والبرد ولهـذا السبب قد يتكوَّن البـرد من معارضـة ريح بـاردة ببخار حـار قريب من الأرض فيجمعه بحركته جمعاً ويجمُد أجزاؤه ببَرْده.

الثـالث أن البـرد إن كـان نـازلاً من سُحُب بعيـدة فهي تكـون صغيـرة ومُستـديرة لـذَوَبان زوايـاه بالإحتكـاك في الجو وأمـا الكبار وخصـوصاً التي لا استدارة فيها فهي التي تنزل من سُحب قريبة.

الرابع إنما يكثر المطر بأرض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الأبخرة هناك وانْضِغاطها بسبب الجِبال المانعة من الرياح.

الخامس أن الأمطار الصَّيفية في الأكثر حَبَّاتُها كبار وتكون متبـاعدة وفي الشتـاء بالعكس لأن الأبخـرة المتصاعـدة في الصيـف لا تخلو في الأكثـر عن الأرضية التي هي مادة الريح فتلك الرياح تصل بعض القطرات بالبعض فتكثر القـطرات وتتباعـد وأما في الشتـاء فيكون الهـواء سـاكنـاً فـلا جـرم لا تتصـل القطرات وتكون مقارنة.

السادس الضباب ما كان منحدراً من العُلُو وخصوصاً عقيب الأمطار فهـو

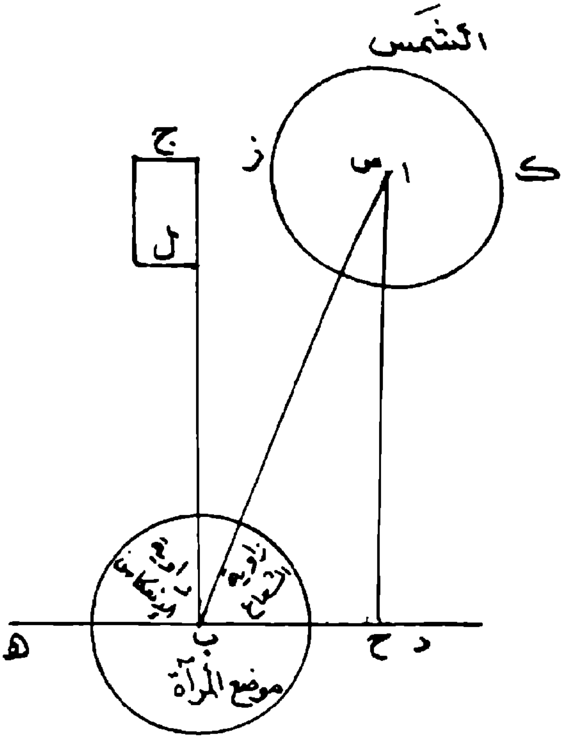
ينذر بالصحو وما كان متصعداً إلى فوق ولا يتحلّل فهو يُنذر بالمطر.

السابع ذكر بعضهم أن الثّلج يكون على جميع الأقسام إلا الخامس.

الفصل الثاني
في مقدمات يحتاج إليها في معرفة الآثار الظاهرة على السَّحاب وهي سبع

المقدمة الأُولى: في بيان انعكاس الضوء: إنه إذا وقع الضَّوء من جِسْم مُضيء على جسْم صَقيل فإنه يَنْعكس الضَّوء مِنَ الصَّقيل إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة المضيء ويلزم هاهنا أن تكون زاوية الإنعكاسْ مساوية لزاوية الشعاع ولنبين ذلك بشَكْل هندسي[1] فلتكن دائرة (ك،ز) هي الشمس ودائرة (ح،ط) موضع المرآة وخط (أ،ب) شعاع الشمس.

فنقول إن لا شَكَّ أنه يَنْعكس الشعاع من مرآة (ح،ط) إلى جسم



(ل،ج) إذا لم يكن بينهما حائِل ولنفرض أنه ينزل من خَط (أ،ب) وهو الشعاع خط عَمُودي علي سطح مرآة (ح،ط) وهو (س،د)، ويُمكننا أن نصل بين نقطتي (ب،د) ثم نُخرج ذلك الخَطّ علي اسْتِقامة إلى طَرَفي المِرْآة وليكُن ذلك الخط (د،هـ) فيَحصل هناك بالضَّرورة من (أ،ب) وهو الخَطّ الشُّعاعي ومن (هـ،د) زاوية وأيضاً يحصل من (ب،ج) وهو الشُّعاع المنعكس ومن (ب،هـ) زاوية أخرى وهاتان الزَّاويتان بالضَّرورة مُتَساويتان فزاوية (أ،ب،د) زاوية اتصال الشعاع وزاوية (هـ،ب،ج) زاوية انعكاس الشعاع، وأما إن كان خط الشعاع عموداً على سطح المرآة مثل خط (ب) كان انعكاس الشعاع أيضاً على ذلك الخط.

المقدِّمة الثانية في بَيان **انعكاس البَصَر**: الحَالُ في انعكاس البَصْر مثل الحال في انْعكاس الضَّوء فإذا فرضنا مرْآة خَرج إليها من وَسَط الحدقة خط مُستقيم وفَرضنا سَطحاً قام على المرآة بالطريق المذكور في المقدمة الأولى ارتَسم لا محالة خط على سطح المرآة ويكونُ ذلك الخطّ مع الخَطّ الخارج عن الحدقة محيطين بزاويتين فإن كانت الزاوية قائمة كان انعكاس البصر أيضاً إلى الرَّائي وإن لم تكن قائمة كانت التي تَلِي الرائي أقل من قائمة فإذا خرج من تلك النقطة المشتركة بين هذين الخطين خطّ آخر خرج إلى خلاف جهة الرَّائي وأحاط مع الخطّ المرْتَسم على المرآة بزاوية مثل الزاوية الأُولى فكل شيء يقع على محاذاة خط الإنعكاس في صوب امتداده فيراه الناظر في المرآة وما لا يكون كذلك فلا يراه البتة.

وأما بيان أن هذه الخُطوط والإنعكاسات وَهْمية لا وُجود لها في الخارج فذلك مما سَيأْتي في علم النفس ولكن الأَحكام التي نَحْن في اعتبارها لا تختلف سواء كانت هذه الخطوط وَهْمية أو تكون وجودية.

المقدمة الثالثة أن المرْآة إذا كانت صَغيرة جداً لم تظْهر فيها أشكال المرْئيات لأن الجسم لا يمكن أن يُرى متشكلاً إلا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يُرى مشكلاً بما لا ينْقسِم في الحس وإن كانت مع صِغَرها مفردة، فربما عجز البصر عن إدراك ما يُؤدّيه من اللّون أيضاً وأماإذا كثُرت وتلاقت

أدى كل واحد منها لوناً ولم يؤدِّ واحد منها الشكْل فحصل من جمْلتها من تأدية اللون ما لو كانت متّصلة متحدة لأدّت مع ذلك اللون والشكل.

المقدِّمة الرابعة أن المِرْآة إذا كانتْ ملوّنة فإنها لا تُؤدي ألوان المرئيات كما هي بل تؤدِّي لوناً متوسطاً بين لون المرآة وبين لون ذلك المرئي مثل أن الكافُور يُرى في الزُّجاج أخضر لا على بياضه.

المقدِّمة الخامسة أن صُور المَرْئيات غير منطبعة في المَرايا وإلا لكان لها مُقرٌّ معْلوم في المرآة ولما كانت تنتقل بانتقال الناظرين فيها والمرئي ساكن بل إدراكها على سَبيل الخَيال، ومَعنى الخيال أن يجد الحِسّ المشترك شَبْح شَيءْ مع صُورة شيء آخر كما يجد صورة الإنسان مع المرآة ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقي في مادَّة ذلك الشيء الثاني الذي يؤدِّيها ويرى معها كما أن صورة الإنسان غير منطبعة في المرآة كما بيَّناه.

المقدِّمة السَّادسة إذا كانَ الصقيل مُشِفاً فيُرى ما وراءَه مُشفاً بالفعل لم يكن أن يُرى عليه هذا الخيال وإذا رؤى عليه الخيال لم يـر ما وراءه ولم يَكن مشفاً بالفعل حينئذ بالقياس إلى ما وراءه الجسم الشفاف جسم ذو لون يحدِّده ما وَراءه أدَّى هذا الخيال وإن لم يكن ما وراءَه ما يحدِّده نفذ منه البصر ولم يؤدِّ[1] هذا الخيال.

المقدمة السابعة إذا كانت النسبة بين الرائي وبين أجزاء المِرْآة وبين المرئي واحدة وجب أن تكون الزوايا التي تحدث من خطوط متوهمة خارجة من البصر إلى المرآة ومنها إلى الشيء ذي الشّبح زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون مِثْل الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديراً فهذه جملة ما يحتاج إليها من المقدِّمات.

---

(١) في نسخة: ولم يَرَ.

الفَصْل الثالث في الهالة[1]

وفيه بحثان:

البحث الأول: زَعم بعضُهم أن سطح الغَمام كُـرِيّ بدَليـل أنه مُتشـاكل البُعْـد عن الأرض فإذا وقـع عليه شُعـاع القَمَر حـدَث من الشعـاع ومنـه قِـطَع مستديرة. وقـال آخرون إن الشعـاع إذا وقع على السَّحـاب كان شَبيهـاً بحجَر يلقى على المـاء فيَحدُث هنـاك مَوْجٌ مُسْتَـدير مَـرْكَزُه المسقط ووسـطه يكـون كـالمظلم لأنَّ الشُّعـاع يحلِّل ما في ذلـك لموضـع من الغمام وهَـذان القولان باطلان.

أمـا أولاً فلأن الهـالة لـو كانت كمـا قالُـوه لكانَ لهـا موضِـعٌ معلُوم من السحاب وليس كذلك بل يَراها الذين تختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب.

وأما ثانياً فليس ضوء القمر مما يختص بموضـع من السحاب دون مـوضع بـل الحقّ أن الهالـة خَيالٌ وذَلـك لأنه إذا تـوسَّط بَين الرائي وبين القمر غيم رَطب رَقيق لطيف بحَيْث لا يَسْتُر القمر فالذي يقابل القمـر من ذلك الغيم لا يستـره ولا يـرى أيضـاً خيـال القمـر فيـه فـإن الشيء إنمـا يـرى على الإستقامة نفسه لا شبحه وأما الأجزاء التي لا تقابل القمر وكانت لَـطِيفة رقيقـة أدَّى كـل واحد من تلك الأجـزاء خيال القمـر على الوجـه الذي عـرفت معنى الخيال ولما كان كل واحد من تلك الأجزاء السَّحـابية صغيـراً لا جَرم مـا أدى شكل القمر بل أدَّى ضوءه فلا جرم ظهر الضوء في كل واحد من تلك الأجزاء وإن لم يـظهر الشكـل في شيء منها ولمـا كانت النسبـة الحاصلة بين الـرائي وبين كل واحد من تلك الأجزاء وبين المرئي واحدة لا جرم كان شكل الهـالة دائرة.

البحث الثاني في أحكامها وهي سبعة:

---

(١) أنظر فصل: الهالة من الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٨٨ ـ ٨٩، والنجـاة لابن سينا ١٩٢ ـ ١٩٣، المواقف ص ٢٤٣، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٤١ ـ ٣٤٢، والشفاء لابن سينا أيضاً: المقالة الخامسة النمط الثاني الفصل الأول ص ٣٥ ـ ٣٦.

الأول أن الجُزء الذي يقابل القمر في الغَيْم إنما لا يُرى لأن قوة الشعاع الذي للكواكب تخفي حجم السحاب الذي لا يستره لأن ذلك السحاب رقيق لطيف ويعرض للرقيق اللطيف أن لا يرى في الضوء القوي الذي لا يستر به فيكون كأنه ليس موجوداً مثل ما لا ترى الهيئات الخزفية في الصحراء وأن رؤي لم ير مضيئاً بل أسود وإذا لم يُرَ أو رُؤي أسود يخيل كأن هناك خلاء[1] أو شيئاً أسود. ويدلّ على صحة ذلك أن السحابة الرقيقة التي تجتاز تحت القمر ترى كأنها ليست أو ترى ضعيفة سوداء فإذا فارقت محاذاته رؤيت أثخن حجماً.

الثاني أن النَّيِّر إذا لم يكن على سَمْت الرأس وجب أن يكون السحاب ثخيناً لأن النير إذا كان منحرفاً عن سمت الرأس كانت المرآة أيضاً منحرفة ويكون الجانب الذي يلي الرأس من المرآة أقرب من الجانب الآخر فلو لم يكن السحاب ثخيناً ووقعت الخطوط على ظاهر السحاب كان الخط المتصل بالجانب الأقرب أقصر من المتصل بالجانب الأبعد وذلك يُخلُّ باستدارة هذا الخيال أماإذا كان السحاب ثخيناً بَعْد الخَطّ المتَّصل بالجانب الأقرب في عمق السحاب حتى يصير طوله مساوياً لطول الخط المتصل بالجانب الآخر.

الثالث أن الهالة أكثر ما تتولد عند عدم الريح فلا جرم إن تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وإن ثخن السحاب حتى يطلب الهالة دلت على المطر لأن الأجزاء المائية قد كثرت وإن تخرَّقت من جهة دلت على ريح يأتي من تلك الجهة.

الرابع إذا وجدت سَحابتان بالصفة المذكورة أحدهما تحت الأُخرى أمكن أن تتولد هالة تحت هالة والتحتانية تكون أعظم من الفوقانية لأنها أقرب فتكون تأديتها المرئي بأجزاء أبعد من الوسط، حتى إن بعضهم ذَكَر أنه رأى سَبع هالات معاً.

الخامس هالَة الشمس وهي المسماة بالطُّفاوَة نادرة جداً لأن الشمس في

---

(١) في نسخة: هناك جبل. وهو الأرجح.

الأكثر تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد يوجد هذا النادر حكى الشيخ أنه رأى حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وإنما تنفرج هالة الشمس إذا كثف السحاب وآظلم.

السادس حكى الشيخ أنه رأى حول القمر هالة قوسية اللون وكان ذلك لأن السحاب كان غليظاً فشوَّش في أداء الضوء وعرض ما يَعْرِض للقوس مما سنذكره.

السابع الهالة قَلَّ ما ترى مكسورة بالأفق لقرب النير من الأرض لأن خط البصر في مثل هذه الهالة يصيب من السحاب في الأكثر عمقاً كثيراً والهالة الشمسية فهي في الأكثر إنما ترى إذا كانت الشمس قريبة من وسَط السماء وبالله التوفيق.

الفصل الرابع في قَوْس قُزَح[1]

وفيه عشرة مباحث:

البحث الأول عن سببه فنقول إذا وجدت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية لطيفة شفافة صافية رشية وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحاب كَدِر ثم كانت الشمس في الأفق الآخر أو قريبة من الأفق فإذا أدبر الإنسان على الشمس ونظر إلى ذلك الهواء الكثير المائية فأجزاء الماء يكون كل واحد منها صقيلاً ويكون وضعها بحيث ينعكِسُ شُعاع البصر عنها إلى الشمس على ما عرفت وكل واحد من تلك الأجزاء صغير فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون ذلك اللون مركباً من لون المرآة وَضْوء الشمس.

البحث الثاني زَعم الشَّيخ أن هذا الأثر لا يُؤدِّيه نفس السحاب البتة لأني شاهدت في البلاد الجبلية مراراً كثيرة سحاباً يتولَّد مع مثله هذا الأثر فكان ذلك السحاب مُشرفاً شاهقاً، وجِهَته حيث جهة الجبل فظهر الأثر فوقع

---

(١) راجع: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٨٩ ـ ٩٦، والشفاء الطبيعيات النمط الخامس المقالة الثانية ص ٤٧ والنجاة لابن سينا أيضاً ص ١٩٣، والمواقف ص ٢٤٣

البصـر أول ما وقـع على ذروة القـوس وتخيلت أنـه في ذلـك السحـاب فلمـا تأملت أسافِله كان قائماً فيما بيننا وبين الجبل قيـاماً في الجـو وأنه لـولا الجبل لكان يُتوهَّم أنه في الحساب الكدر، ورأيت القوس مـرة أخرى وهي مُـرتسمة في الجوِّ المضيء قُدَّام الجبل إلا أن ذلك الجـو كان رطبـاً مائيـاً وقد تـواترت مني هذه التجربة فظهر لي أن السحاب الكدِر ليس يصلح أن يكون مـرآة البتة لهذا الخيال وإنمـا ينعكس البصر فيـه عن هواء رَطِب منتشـر فيه أجـزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرَّش.

البحث الثـالث أن هـذا الهـواء الـرُّشي إذا لم يكن وراءه ملون لم يكن مرآة وذلك كالبلورة فإنها إذا سترت من الجانب الآخر صارت مرآة في الجهـة التي تليك وإن لم تستر لم تكن مرآة فيجب أن يكون وراء هذا الهواء الـرطب شيء لا يشف إما جبل أو سحاب مظلم حتى يؤدي هذا الخيال.

البحث الـرابع عن أَلْـوَان القوس والغـالب أن يكون لهـذا القوس ثـلاثة ألوان وعلل بعضهم ذلك بأن ناحية العليا تكون أقرب إلى الشمس وانعكاس البَصَر يكون أقوى فترى حُمْرة ناصِعة والناحية السُّفْلى أبعد منهـا وأقل إشـراقاً فترى حُمرة في سَواد وهو الأرجواني ثم يتولـد فيما بينهمـا لون كـرّاثي مركب من إشراق حُمْرة الفوقاني وكَدرة ظلمة السَّفلاني.

وزيَّف الشيخ هذه العلة من وجهين:

الأول أن هذه العلة تقتضي أن يكون الأقرب ناصِـع الحمرة ثم لا يـزال كذلك على التدريج يضرب إلى الأرجوانية فيكون طرفه الآخـر أرجوانيـاً فأمـا انفصال هذه الألوان بعضها عن بعض حتى يكون بعضه متشابه الحمرة وبعضه متشابه الأرجوانية وبعضه متشابه الكراثيـة فهو بعيـد. الثاني أن تـولد الكُـرّاثي بين الأرجواني والأحمر الناصع بعيد لأن الكراثي لا مناسبة له مع واحـد منهما لأن تولد الكراثي من الأصفر والأسود.

البحث الخـامس عن عِلَّة استدارة هـذا القوس وهي أن الأجـزاء التي ينعكس عنها شعاع البصـر وقعت بحيث لو أنّـا جعلنا الشمس مـركز دائـرة كان القـدر

الـذي يقع من تلك الـدائرة فـوق الأرض يمـرُّ على تلك الأجـزاء فـإن كـانت الشمس على الأفق كـان الخطّ المـارّ بـالنـاظِـر والنَّيِّـر على بسيط الأفق وهـــو المِحْوَر فيكُون حينئذٍ سطح الأفق يقسم المنـطقة بنصفين ويرى القوس نِصف دائرة فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور وصار الظاهـر من المنطقـة الموهومة أقل من نصف دائـرة حتى إذا ارتفعت الشمس ارتفاعـاً كثيراً لـم يكن قوس وأما إذا كان ارتفاعها إلى حدّ كان قوساً.

البَحْث السادس أن هذا القوس في أي أوقات النهار يظهر لما عرفت أن القوس لا يظهر عندما يعظم ارتفاع الشمس علمت أنه يجوز أن يحدث القوس في بعض البـلاد في الشِّتاء عنـد انتصاف النهـار ولا يحـدث في الصيف لقلة ارتفاع الشمس في أنصاف نهار الشتاء وكثرته في أنصاف نهار الصيف.

البحث السابع أنه هل يمكن أن يُشاهد تمـام هذا القـوس من الدائـرة. حَكى الشيخ أيضاً عن نَفْسه أنه رَأى بجبـل بين آبنور[1] وطـوس[2] وهو مُشـرف جـداً وكان قـد أطبق غَيْم عظيم غَـامر دون قلة الجبـل بمسافـة يعتدّ بهـا لكن الهواء الذي فوق الغيم كان رَشِّياً وكانت قد ظهرت هذه القوس على الغمـام. قـال: ونحن ننزل عنـه إلى الغمام فنـرى هذا الجبـل فيمـا بَيْننـا وبين الغمـام المتـراكم متشبحاً على السحـاب متلِّم الإستدارة لضيق الجبـل لا ينقص عن الدائرة إلّا قدر ما يكسِره الجبل وكنـا كلما أمْعنَّـا في النزول صغـر قدره ونقص قطره حتى صار دائرة صغيرة جداً لأن قربها منا وبعـد الشمس عنها كـان يزيـد فكان يصير المخروط البصري أصغَر فلما قربنا من السحاب وكدنا أن نخوض فيه اضمحل ولـم يتخيَّل بعد. وهذه التجربة دلَّت على أمور ثلاثة: أحدهـا أنه يجوزُ أن يشاهد تَمام هذا القوس. وثانيها أن القَوْس قد تَحـدُث عندمـا تكون

(١) آبنور: هكذا في الأصل، ولم أجدها في معجم البلدان هكذا بالراء أما أبنود بالدال فهي قرية من قرى الصعيد دون قفط. (معجم البلدان ١/٧٩).

(٢) طوس: مدينة بخراسان بينها وبين نيسـابور عشـرة فراسخ تشتمل على بلدتين... فتحت في أيـام عثمان بن عفـان رضي الله عنه وبهـا قبر علي بن مـوسى الرضـا وبها أيضـاً قبر هـارون الرشيد من علمائها أبو حامـد الغزالي الـطوسي، وأبو الفتوح أخـوه، معجم البلدان، ياقـوت الحموي ٤/٤٩ - ٥٠.

الشمس في غاية الإرتفاع. وثالثها أن مرآة القوس هي الهواء الرَّشّي لا السحاب.

البحث الثامن أن هذه القوس كلما كانت أكبر من نصف دائرة كانت من دائرة أصغر وكلما كانت أصغَر من نصف الدائرة كانت من دائرة أكبر وفي الحالة الأولى تكون أقوم على الأفق وفي الحالة الثانية تكون زاويتها عند الأفق أشد انفراجاً لأن الشمس كلما كانت أكبر ارتفاعاً كان مركز هذه الدائرة أكثر انخفاضاً فكانَت الزاوية الحادثة على الأفق أكثر انفراجاً.

البحث التاسع أن قوس قزح كيف ترى من شُعاع السراج. حكى الشيخ أنه رَأى هذا الشكل منطبعاً تمام الانطباع في حائط الحمام لا على سبيل الخيال. وكان السبب فيه أن الشعاع وقع على حام الكوة فنفذ في الرش المملوء عنه هَواء الحمام ووَقع على حائِط الحمام ثم انعكَس عنه في الهَواء الرَّشّي إلى الحائط الآخر ألوان قوس مستقرة غير زائلة عن موضعها بانتقال الناظر وهذا يدل على أن مِرآة هذا القوس هو الهواء الرشي لا السحاب.

البحث العاشر أن القَمر قد يُحدث قوساً خيالياً لا يكون له ألوان لأن الضوء الليلي أضعف من النهاري فيكون خيال ضَوْء القَمر في السحاب أضوء من لون السحاب في الليل فلا جرم يرى أبيض وأما خيال ضوء الشمس عن شيء بعيد منها فيكون أقل ضوءاً من ضوء النهار فيرى ملوناً لا شديد الأشراق ولذلك ترى النار في النهار حمراء أرجوانية منكسرة النور وترى في الليل بيضاء نيرة بسبب غيبة الشمس.

وإذا عرفت ذلك فنقول هذا القوس الليلية نادرة جداً فإنها لا توجد إلا عند اشتداد نور النَّيِّر وذلك في القمر عند تبدره فإن الأشياء الضعيفة النور لا ينعكس عنها ضوؤها انعكاساً يظهر ولا بُدَّ أيضاً من أن يكون الجو شديد الإستعداد فإنه إن كان قاصراً لم يؤد خيال ما يكون بالغاً في كيفيته ولندور اجتماع هذه الأسباب كلها كانت هذه القوس نادرة.

الفصل الخامس في الشُّمَيْسَات

إن لها أسباباً ثلاثة أحدها أن يحصل بقرب الشمس غيم كثيف مندمج الأجزاء صقيل فيقبل في ذاته ضوء الشمس قبول الجِرْم الكثيف للضوء كما في القمر.

وثانيها أن لا يقبل ضَوء الشمس ولكنه يكون مؤدياً خيال الشمس لأن المرآة الكبيرة كما يؤدي اللون يؤدي الشكل أيضاً.

وثالثها أن البُخار اللزج إذا تصاعد وتشكَّل بشكل الاستدارة على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة في الهواء وبلَغ في صعوده إلى كُرَة النار اشتعلت النار فيه وهو مُستدير الشكل فلا جرم يكون شكله شكل الشمس وربما كانت المادة كثيفة فتبقى أياماً وليالي بل شهوراً ورُبما وصل إلى الموضع الذي يتحرك عليه بتبعية الفلك فهو أيضاً يتحرك على الإستدارة.

واعترض بعضهم على هذا الوجه فقال هذه المادة التي اشتعلت النار فيها إما أن تكون لطيفة أو كثيفة فإن كانت لطيفة فإما أن يقال بأنها لا تزال تستمد من الأرض مدة بقائها استمداد المصباح من الدِّهن وإما أن تَكُونُ مُنقطعة الإستمداد من الأرض والأول باطل لِثلاثة أوجه: أما أوّلاً فلأنها إنما تستمد من موضع واحد من الأرض فإذا تحركت بحركة الفلك فقد زالَت عن مُسامَتة ذلك الموضع فلا تستمد منه. وأما ثانياً فلأن انتهاء الإشتعال إلى المواد المتصاعدة أَوْلى من تَصاعد المادة إلى ذلك الموضع. وأما ثالثاً فلأن الأبخرة المتصاعِدَة لا يجب تصاعدها إلى موضع واحد بعينه بل يذهب يمنة ويسرة فكان يجب أن لا يرى ذلك الأثر على شكل واحد.

وأما إن كانت المادَّة لطيفة وكانت منقطعة الاستمداد من الأرض فإنه يجب أن تشتمل وتنطفىء عن قَريب كما في الكواكب المستضيئة. وأما إذ كانت المادَّة كثيفة مندمجة الأجزاء ولِكَثافتها تكون مشكلة بشكل واحد فلا جرم لا يذهب الاشتعال يمنة ويسرة ولاندماج أجزائها بقي الاشتعال فيها مُدَّةً. فهذا أيضاً كلام باطل لأن المادَّة التي تكون كذلك استحال وقوفها في

الهـواء لثقلها بـل كان يجب أن تسقط على الأرض. الجـواب عنه أنـا بيَّنا أن مكان المركب مكان الغالب من أجـزائه وقـد بيَّنا أن الـدخان لا يـوجد وحـده صـرفاً بـل لا بدّ وأن يخـالـطه شيء من البخـار فليس ببعيـد أن تختلط بتلك المادَّة أجزاء هوائية كثيرة وأجزاء قليلة نارية بحيث يكـون العُنْصران الخفيفـان غَـالِبين على الثَّقيلين ثُمَّ يستحكم ذلـك الإمتـزاج لشـدة خَلْخلة تلك الأجـزاء وتَحصـل في ذلك المـركب دهنية بحيث تصلح لأن تشتعـل النار فيـه فـذلـك الممتزج يبقى في الهواء لأجل أن الجوهر الخفيف فيه أكثر من الجوهر الثقيل ويدوم اشتعال النار مدة لاستحكام امتزاج تلك الأجزاء وقوة تـركيبها وإذا كـان ذلك محتملاً لم يمكن انكاره ومنعه. ثم إن هذا المعترِض لمـا قدح في هـذه الوجوه بمـا ذكرنـا زعم أن السبب في حُدوث أمثال هذه الحـوادث اتصالات فلكية أو قِوَى رُوحانية اقتضت وجودها.

ونحن نقول: إن هذه الوجوه التي ذكرناها لا تُنافي في هـذا الوجـه وهو في المِثال كالصِحَّة والمرَض فإنهما يوجدان تارة بأسباب أرضية عنصرية وتـارة باتصالات فلكيـة وتأثيـرات نفسانيـة ولَيْس في إسنادهمـا إلى أحد النـوعين ما يُبطل إسنادهما إلى النوع الآخر فكذلك هاهنـا. ومما يُؤَكِّـد الظن بصحـة هذا الـوجه أن الحكمـاء مِن أصحاب التجـارب شَهِـدوا بـأن حُـدوث أمثال هـذه الحـوادث في الجوِّ دالٌ على حـدوث حـوادث في الأرض ولـولا أنِ حـدوثهـا مستند إلى الاتصالات الفلكية لم يستمر هذا الاستدلال.

الفصل السادس في النَّيازك والعصي[1]

أما النَّيازك فإنها: خَيـالات في لون قـوس قزح إلا أنهـا تكون في جنبـة الشمس يَمنة ويَسرة لا تحتها ولا أمامهـا، وسبب استقامتهـا أنها إمـا أن تكون قِطَعاً صغاراً من دوائر كبـار رؤيت مستقيمة وإمـا لأن مقام النـاظر بحيث يُـرى المتحدِّب مستقيماً. وهذه قَلَّ ما تكون عند كون الشمس في نِصْف النهـار بل

(١) هكذا في الأصل ولعلها: المطر.

عند الطلوع والغروب لأن الشمس في هذا الـوقت تحلل السحاب الـرقيق في الأكثر وَهذه الآثار تدل على المطر لأنها تدل على وُفور أبخـرة رَطبة والتحقيق فيه ما ذكرناه في الفَصْل الذي مضى وبالله التوفيق.

القسم الثاني
فيما يتكون من الدخان فوق الأرض
وفيه سبعة فصول

الفصل الأول في الرَّعْد والبَرْق[1]

قد عَرَّفناك الفَرْق بين البُخار والدُّخان وأنه لا يوجد بخار خالص ولا دُخان خالِص بل هُما في أكثر الأمر يصعدان معاً فإذا ارتفع بُخار مَخْلوط بدخان ارتفاعاً يصل إلى الطبقة الباردة من الهواء حتى يتكاثف وينعقد سَحاباً فلا محالة يحتبس ذلك الدخان في جَوْف السَّحاب فذلك الدُّخان إما أن يبقى حاراً أو يصير بارداً فإن بقي حاراً قصَد العُلو ومزَّق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحصل من ذلك التمزيق الرَّعد وإن صار بارداً تثاقل وقَصد السَّفل ومَزَّق السَّحاب فحصل الرعد ولأن هذا الدُّخان شيء لَطيف وفيه مائية وأرضية عملَت فِيه الحرارة والحركة والخَلْخلة المازِجة عملاً قرب مزاجه من الدهنية فهو لا محالة يشتعل بأدنى سبب مشعل فكيف بالحركة الشَّديدة والمحاكَّة القويَّة ويُؤكد ذلك ما يحدُث من الأضواء والإلتهابات عند إمرار اليد على الأشياء السود في الليل مع كثافتها فكيف مع الشيء اللطيف وإذاكان كذلك اشتعلت تلك الأدخنة من شدة محاكَّتها عند شدة تمزيقها للسحاب وذلك هو البرق وربما كان البرق سبباً للرعد فإن الدُّخان المشتعل يَنطفىء في السحاب

---

(١) أنظر: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٨٠ ـ ٨٣، والشفاء لابن سينا ـ الطبيعيات ـ النمط الخامس المقالة الثانية الفصل الخامس ص ٦٧، ولابن سينا رسالة في الرعد والبرق. ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٣.

فتسمع لانطفائه أصوات كما أنا إذا أطفأنا النار بين أيدينا حدث صوت.

واعلم أن حدوث البرق والرعد معاً إلا أن البرق يُرى في الحال والرَّعد يُسمع بعد زَمانٍ، لأن الإبصار لا يحتاج إلا إلى محاذاة البصر للمبصر من غير حجاب وذلك مما لا حاجة فيه إلى الزمان، وأما السماع فهو إنما يحصل بوصول تموج الهَواء إلى الصِّماخ وذلك يستدعي زماناً.

الفصل الثاني في الصاعِقة[1]

الدُّخان الذي يَخرج من السحاب إلى أسفل إما لثقله واستحصافه أو لمانِع يمنع من صعوده إذا وصل إلى الأرض فربما كان في غاية السخونة وربما كان لطيفاً ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه بل يبقى فيه منه أثر سوادٍ ويذيب ما يصادمه من الأجسام الكثيفة المندمجة مثل ما يذيب الضباب المنْصَبّ على الترس من الفضة والنحاس ولا يحرق الترس بل ربما يسوِّده، وكذلك فقد يُذيب الذهب في الصُّرَّة ولا يحرقها إلا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفاً غليظاً فلا يصل إلى شيء إلا ويحرِقُه وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكُّه دَكاً وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات ورُبما كان جِرْم الصاعقة دقيقاً جداً مثل السيف فإذا وصل إلى شيء قطعه بنِصْفين ولا تكون مقدار الإنفراج إلا قليلاً. ويُحكى أنَّ صبياً كان نائماً في صحراء فأصابت الصاعقة ساقَيه فسقط الرِّجْلان عنه ولم يَخرج عنه الدم لحصول الكي من حرارة الصاعقة وبالله التوفيق.

الفصل الثالث
في الأنوار التي تُشاهد باللَّيل
في بعض المواضع

إذا أصاب المطر بعض البقاع التي تكون فيها لُزوجة دهنية تصعَّدت من

---

(١) أنظر الآثار العلوية: ص ٨٧، والنجارة ص ١٩٤ ـ ١٩٥ والشفاء ـ الطبيعيات النمط الخامس المقالة الثانية الفصل الخامس ص ٧٠ ـ ٧١. ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٤٣.

تلك البقاع أبخرة دَسِمة لطيفة فتشتمل من أدنى سبب شمسي أو برقي أو من أنوار الكواكب فترى على وجه الأرض شُعَل مضيئة غير محترقة احتراقاً يعتدّ به للطفها ويكون حالها كَحَالِ النار التي تشتعل في بخار شراب مجعول فيه الملح والنوشادر إذا وضعت الفتيلة في خَمْر يتبخّر ثم قرب من بخاره سراج فإنه يشتعل ويبقى اشتعاله مدة بقاء البخار على أن الأبخرة المطرية تكون ألطف وأرقّ كثيراً.

الفصل الرابع
في الكواكب المنقضة وما يشبهها

إن الدخان إذا وصل إلى حَيِّز النار وانقطع اتصالُه عن الأرض اشتعل وإذا اشتعل فربما يبقى فيه الاشتعال فرُؤيَ كأن كوكباً يقذف به وربما لم يشتعل بل احترق ويثبت فيه الإحتراق وبقي على صورة دابة أو ذنب أو كوكب أو حية أو حيوان له قرون وربما بقي ذلك أشهراً على ما حكاه الشيخ. وقد تكون الأدخنة الصاعدة غليظة فرُؤيت العلامات الهائلة الحُمرْ والسُّود وربما اشتعل وكان غليظاً ممتداً فثبت فيه الإشتعال فرؤي مثل كوكب دَوّار يشبه النار الدائرة بدوران الفلك وكان ذنباً له وربما كان عريضاً فرؤي كأنه لِحْيَة لكوكب وربما كانت المادة غليظة فإذا اشتعلت النار فيها ظَهرت الحُمْرة فرؤيت كالجمر وربما كانت المادة أغلظ من ذلك فرؤيت سوداء على شكل الفحم أو كأنه ثُقبة ومَنْفذهُ خالٍ وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مُشتعلةً.

الفصل الخامس
في حقيقة اشتعال النار وانطفائها

إنا نحتاج إلى بيان ذلك لنَبْتَني عليه أموراً نحتاج إلى شَرْحها في هذا الباب فنقول: يجب أن يعلم أن النار المشتعلة ليست ناراً واحدة بالعَدَد باقية بل كلّ نار تفرض فإنها تبطل وتتجدد نار أخرى على الإتصال لأن كل نار تحصل فإنها تتحرك بطبعها إلى فوق فيلحَقُها من البَرْد ما يطلها.

وأما الإنطفاء فهو على وَجْهين أحدهُما ما يكون بسبَب قوَّة النار فإنها إذا أحالت المادة إحالة تامة إلى النارية صار الكل ناراً وقد عرفَت أن النار البسيطة لا ضوء لها بل هي شفَّافة فحينئذ يزول الضوء عنها.

وثانيهما ما يكون بسبب ضعف النار وذلك عندما يعرض لها شيء بارد يطفيها.

وإذا عرفت ذلك فنقُول: انطفاء النار في الجوِّ العالي يكون من القسم الأول وأما في حيِّزنا هذا فإنه يكون من القسم الثاني ويظهر لك من هذا أن انطفاء الكواكب المنقضة لا محالة يكون من القسم الأول.

الفصل السادس في الحريق[1]

إذا ارتفع عن الأرض بُخار دُخاني لَزِج دُهْني وتصاعد حتى وَصل إلى حيِّز النار من غير أن يَنْقطع اتصاله عن الأرض فإذا وصل إلى حيِّز النار اشتعلت النار فيه ثم لا تزال النار تسري سفلاً وترى في هذه الحالة كأن بيننا شُعَلاً تَنزل من السماء إلى الأرض فإذا وَصلت النار إلى الأرض احترقت تلك المادة بالكلية وكل ما يَقرب منها وسبيل ذلك كسبيل السراج المنطفىء إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتَّصل الدُّخان من المُنْطَفيء بالمشتْعِل فانحدَر اللهيب إلى فَتيلة المنطفىء فاشتعلها بالسُّرعة.

الفصل السابع
في حَدِّ الريح[2] وكَيفية تولُّدها

وفيه ثمانية مباحث:

البحث الأول قِيل أنه يجب أن تحدَّ الريح بأنها مُتَحرِّكة هي هي لا بأنها هواء مُتحرِّك وقد جاء ذَلك في كلام أرِسْطُو. والذي يُمكن أن يقال في ذَلك

---

(١) أنظر الآثار العلوية ص ١٢٣.

(٢) أنظر الآثار العلوية ص ٦٣ ـ ٧٣، والشفاء ـ الطبيعيات، النمط الخامس، المقالة الثانية الفصل الرابع ص ٥٨ ـ ٦١، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

أن الهَواء مادَّة الريح ومَوْضُوعها ومادَّة الشيء لا يَجُوز وضعها مكان الجنس.

ثم نَقُول: الرِّياح إنما تتولَّد عن الدُّخان ولَيس الدُّخان كلُّه هو الجِسْم الأَسْود المرتفع مما احترَق بالنار بل كُل جسْم أرضي يرتفع بتصعيد الحرارة سواء كانت الحرارة حرارة النار أو حرارة الشمس فهو دُخان وتولُّد الرياح عن الأدخنة على وجهين الأول أكثري والثاني أقلِّي.

أما الأكثري: فهو أنه إذا صَعدَت أدخنة كثيرة إلى فوق فعند وصولها إلى الطَّبقة الباردة إما أن ينكسر حرُّها ببَرْد ذلك الهواء أو لا ينكسر فإن انكسر فلا محالة يثقل وينزل فيحصل من نزولها تموج الهواء فتحدث الريح وإن لم تنكسر برودة تلك الطبقة من الهواء فلا بدّ وأن تتصاعد إلى أن يصل إلى كُرَة النار المتحركة بحرَكة الفلَك وحينئذٍ لا تتمكن من الصُّعود بسبب حركة النار فترجع تلك الأَدخنة وتَصير ريحاً.

فإن قيل لو كَانَ اندفاع هذه الأَدخنة بسبب حركة الهواء العالي لما كانت حركتها إلى أسفل بل إلى جهة حركة الهواء العالي.

فالجواب عنه من وجهين:

أحدهُما أنه ربما أُوجبت هيئة صُعُود تِلك الأَدخنة وهيئة لحوق المادة بها أن تتحرك إلى خلاف جهة المتحرك المانع كالسُّهم يُصيب جسماً متحركاً فيعطفه تارة إلى جهة إن كان المعاوق كما يقدر على صرف المتحرك عن متوجهه يقدر أيضاً على صرفه إلى جهة حركة نفسه وتارة إلى خلاف تلك الجهة إذا كان المعاوِق يقدر على الحبس ولا يقدر على الصَّرف.

وثانيهما أنه ربما كان صُعُودُ بَعض الأَدخنة من تَحت مانعاً للأَدخنة النازلة من فَوْق أن ينتقل ذلك فلأجل ذلك يتحرَّك إلى سائر الجوانب.

واعترض بعض أهل التحقيق على هذه العلة بوجهين:

أما الأول فقال إن الأجزاء الدُّخانية أرضية فهي أثقل من الأجزاء البخارية المائية ثم إن البُخار لما برَد نزِل على الخط المستقيم مطراً فالدخان

لما يرد فلماذا لم يعد على الخط المستقيم بل ذهب يمنة ويسرة وصار ريحاً.

وأما الثاني فإن حركة تلك الأجزاء إلى أسفل طَبيعية وحركتها يَمنة ويَسرة غَير طبيعية والحَركة الطبيعية. أقوى من الغير الطبيعية وإن لم تكن أقوى فلا أقلّ من المساواة ثم إن الريح عندما تتحرك يمنة ويسرة ربما تقوى على قَلْع الأشجار وهدْم الجدار فتلك الأجزاء الدخانية عندما تحركت بالحركة الطبيعية التي لها وهي الحركة إلى السفل وجب أن تهدم السقف ولكنا نرى الغبار الكثير ينزل من السماء ويسْقُط على السَّقف فلا نَحْس بنُزوله فضلاً عن أن يهدمها فثبت بُطلان هذه العلة.

والجواب: أما عن الأول فلأن الأجزاء الثقيلة إذا كانت صغيرة جداً لم تكن قوية على خَرْق الهواء والنزول إلى السُّفل على الخطِّ المستقيم والأجزاء البخارية ما دامت متصغِّرة جداً فإنها لا تنزِل بل إذا تكاثفت واجتمعت واتصل البعض بالبعض حتى صار للمجموع قَدْر يقوى على خرق الهواء فحينئذ تنزل. وأما الأجزاء الدخانية فإنها ليَبسها لا يتَّصل البعض منها بالبعض فلا يحصل فيه من الأجزاء ما يكون قوياً على خَرْق الهواء والنزول إلى أسفل فظهر الفرق بين البخار والدخان.

وأما الثاني فجوابه أن الأدخنة الكثيرة إذا تصعَّدت ثُم تَراجَعت لمانع من الموانِع المذكورة كان كل جُزء متأخِّر يطرد الجزء المتقدم لكثرة الأمداد المتلاحقة الحاصلة بتصعيد الشمس فحينئذ يحصل من دَفْع البعض للبعض شبه الماء النازل من العلو إلى السفل فلا جرم بلغت تلك الحركة في القوة إلى حيث تقوى على قلع الأشجار وهَدْم الجدران وأما الغبار السَّاقط على الأرض فلا يكون خَلْفه مواد دفاعة إلى السفل فلا جرم لا يكون سُقوطه على الأرض مُوجباً لشيء من ذلك فاندَفعت هذه الشكوك.

وأما الأقَلّي: فهو أن الأدخنة قبل وُصولها إلى كُرة النار وإلى الطبقة الباردة من الهواء مصرف إلى جهةٍ ما انصرافاً قوياً إما لأن لها منفذاً معوّجاً في الصُّعود وأما الرياح هابَّة قَويَّة فوقها فتمنع عن الصعود فتَسْقط إلى بعض الجهات فتُحدث الريح. ومن أسباب الريح أن يعظم مقدار جانب منه فيتحرك

ولكن ذلك نادر جداً لأنه كثيراً ما تهب الرياح من جهات مقابلة للجهات المتبخرة التي تكون من خَلْخلة الشمس.

البحث الثاني أن الريح والمطَر متمانِعان في الأكثر ومُتعاونان في الأقل أما التمانع فلأن السَّنة التي يكثر فيها المطَر تَقلُّ فيها الريح وبالعكس، وعِلَّة هذه الممانعة أما من جانب الريح فلأنها في الأكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها وأما من جانب المطر فلأنه يبلّ الأدخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا تتمكن من الصعود وهذه الممانعة تدل على أن مادة الرياح غير مادة المطر التي هي البخار الرطب.

وأما التعاون فأما من جانب المطر فلأنه يبلّ الأرض فيعدها لأن يتصعد منها دخان فإن الرطوبة تعين على تصعيد اليابس وتحليله وأما من جانب الريح فلأنه إما أن تجمع السحاب أو يهرب منها برودة السحاب إلى باطنه فيشتد البرد المكثف.

البحث الثالث في تفسير الرياح السُّحَابية قد يُراد بها الرياح المولِّدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن السحاب.

البحث الرابع في الزَّوْبعة(١) أنها عبارة عن رِيح تَسْتدير على نَفْسها وتكون مِثْل المنارة وقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة. أما الهابطة فسببها أنه إذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فعارضتها في طريق نزولها قطعة من السحاب وصدمتها مع أنه يدفعها من الفوق سائر الرياح فيبقى ذلك الجزء بين دفع ما فوقه إلى أسفل ودفع السحابة التي تحته إلى العلو فيعرض من الدفعين المتمانعين أن يستدير وربما زادها تعوُّج المنافذ تَلَوياً، كما يعرض

---

(١) نص أرسطو على أن الزوبعة أو الطربينة ـ باللاتينية، وهي الريح التي ترى في الصيف مستديرة المحمّلة المسافي والغبار والتراب، وغير ذلك من الأرض التي تسمى الزوبعة، فإنها تتكون من الريح الهابّة من السحاب وبعض المواضع إذ لاقتها ريح أخرى مخالفة لجهتها التي منها هبّت معارضة لها. وذلك لأنهما متضادتان تدفع كل منهما الأخرى دفعاً مختلفاً، فتضغط كل واحدة منهما الأخرى من ناحيتها فتعلو مستديرة ملتوية في العلو بالوهج والغبار. (٨٥ ـ ٨٦ من الآثار العلوية لأرسطوطاليس).

للشَّعْر أن يتجعد بسبب التِواء مسامه.

وأما الصاعدة فهي أن المادة الرِّيحية إذا وصَلت إلى الأرض وقرعتها قرعاً عنيفاً ثم انثنت فلقيتها ريح أخرى من جهتها فلوتها وقد يَحْدُث أيضاً من تلاقي ريحين شديدتين ورُبما بلغت قوة الزوبعة إلى حيث تَقْلَع الأشجار وتختطف المراكب من البحر وعلامة الزوبعة النازِلة أن تكون لفائفها تصعد وتنزل معاً كالراقص وعلامة الصاعدة أن لا يرى لِلفائفها إلا الصعود ويشبه أن يكون حدوث الزوبعة أيضاً من شكل سَماوي واتصال فلكي يقتضي ذلك.

واعلم أنه ربما اشتعمل دَوْر الزوبعة على بخار مشتعل قوي فترى كأن ناراً تدور والزوابع العِظام تكون من هذه.

البحث الخامس في مهاب الرياح وأساميها.

قال الشيخ مهابّ الرياح اثنا عشر. لأن الأفق يتحدَّد بإثني عشر حداً ثلاثة مَشرقية، وثلاثة مغربية، وثلاثة شمالية، وثلاثة جنوبية. أما المشرقية فأحدها مَشْرق الإعتدال وثانيها مَشْرق الصَّيف وهو مطلع نُقطة رأسِ السرطان وثالثها مَشْرق الشتاء وهو مطلع نقطة رأس الجدي. وتقابلها مغاربها ثلاثة أما النقطة الشمالية والجنوبية فإحداها: نقطة تقاطع خَطْ نصف النهار والأفق والأخريان نقطتا تقاطع الأفق دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار من جنسيه مماستين لدائرتين الدائمتي الظهور والخفاء من غير قطع.

هذا ما قاله الشيخ وعِندي أن تحديد المهابِّ الشمالية والجنوبية بما قاله ليس بجيِّد وذلكْ لأنه إما أن تكون البلدة بحيث يكون معدل النهار على سمت رؤوس أهلها أو لا يكون فإن كان وجب أن يكون قُطْباه على الأفق ولا يكون هناك شيء من الدوائر أبدية الظهور ولا أبدية الخفاء فلا تحصل هناك هذه المهاب. وأما إذا لم يكن على سَمْت الرأس فهاهنا تفصيل لا بُدَّ من ذِكره. وهو أن مِقدار مَيْل معدل النهار عن سَمْت الرأس لا بُدَّ وأن يكون مساوياً لمقدار ارتفاع القطب ومقدار ارتفاع القطب بعينه نصف قَطْر الدائرة الأبدية الظهور ونصف قطر هذه الدائرة هو مقدار ما بين مهب الشمال وبين

المهبين الآخرين اللذين على جَنْبيه بتقدير أن يكون ما قاله الشيخ في تحديد هذه المهاب حقاً، فيلزم من ذلك أن يكون ما بين مهب الشمال وبين المهبّين الآخرين تساوياً لِمَيْل معدل النهار عن سمت الرأس لكن مقدار هذا الميل يختلف باختلاف البلدان فيلزَم أن لا يكون لهذين المهبين نقطتان معينتان بل تكون هذه المهاب الأربعة في كل بَلدة موضعاً آخر.

بل نقول البَلدَة التي عَرْضها مثل تمام الميل تكون الدائرة إلا بدهة الظهور فيها هي المرتسمة من مَدَار رَأس السرطان وهناك تكون الدائرتان الموازِيَتان لِنِصْف النهار المماستان لهذه الدائرة الأبدية الظهور إنما تقطعان الأفق على مدار رأس السرطان والجدي.

والشَّيخ قد جعل هذه النُّقط هي المهابّ الأربع المشْرِقية والمغربية فتكون هناك المهاب المشرقية والمغربية هي المهاب الشمالية والجنوبية بل يلزم أنه متى كان عَرْض البلدة أكثر من تمام الميل أن يكون المهب الشمالي أقرب إلى مهب مشرق الاعتدال من مهب مشرق الصيف إلى مشرق الاعتدال وكل ذلك باطل. وأما إذا كان عرض البلدة تِسعين درجة فإن الفلَك هناك يكون متحركاً حركة رَحَوِية وكان أحد النصفين منه بعينه ظاهراً أبداً والنصف الثاني خفياً أبداً ولا يفرض فيه التحديد المذكور فثبت أنه لا يجوز تحديد مهاب الرياح الشمالية والجنوبية بما ذكره.

والحق أن الرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم فالمهاب على هذا التقدير غير محصورة إلا أنهم حَصَروها في النقط الأربع التي تقسم الفلك بأرباع متساوية وجَعَلُوهَا أُصول الرياح.

ثم أنهم قسموا كل ربع بثلاثة أقسام متساوية حتى صار الأُفق منقسماً بإثني عشر قِسماً متساوياً. وجَعلوا لكل واحد من تلك النقط مهبّاً واحداً. فلنذكر الآن أسامي هذه المهاب العربية وهم يسمون ما عدا المشرقية والمغربية والشمالية والجنوبية «نَكْباء»[1] ثم إنهم يخصُّون كل واحد بعينه باسم

(١) في لسان العرب: «النكباء: كل ريح وقيل كل ريح من الرياح الأربع انحرفت ووقعت بين =

على حِدَة فالذي بين المشرقية وهي المسماة «بالصَبا» وبين الشمالية اثنان فالأول وهو الذي يلي المشرقية وهو «المِسْع»[1] والثاني ما يَلي الشمالية وهو النسع والمنسع[2] وأما الذي بين الشمالية وبين المغربية وهي «الدَّبُور»[3] والذي يلي الشمالية هي «الجِربياء»[4] والذي يَلي المغربية هي «محوة»[5] والذي هو بين المغربية والجنوبية وهي الدبور فما يلي المغربية هو «الحُرجوج»[6] وما يلي الجنوب هو «الهيف»[7] والذي بين الجنوبية والمشرقية وهو «الجنوب» فالذي يلي الجُنوبية هو «النُّعامى»[8] والذي يلي المشرقية هو «الأزيب»[9].

= ريحين وهي تهلك المال، وتحبس القطر... وقال أبو زيد: النكباء التي يُختلف فيها هي التي تهب بين الصَّبا والشمال...» ٦/٤٥٣٤.

(١) في لسان العرب: «الأصمعي: يُقال لريح الشَّمال: مِسْع ونِسْع». (لسان ٦/٤٢٠٢).

(٢) في اللسان: «نسع ومِسْع كلاهما من أسماء الشمال وزعم يعقوب أن الميم بدلٌ من النون قال قيس بن خويلد:

وَيَلْمِها لَقْحَةً إما تُؤوِّبُهم ... نِسْعٌ شآمية فيها الأعاصير

قال الأزهري: سميت الشمال نِسْعاً لدقة مهبها شُبِّهت بالنسع المضفور من الأدم...» (٦/٤٤١٠).

(٣) في اللسان: «الدَّبور: ريحٌ تأتي من دُبُر الكعبة مما يذهب نحو المشرق وقيل: هي التي تأتي من خلفك إذا وقفت في القبلة. التهذيب: والدبور بالفتح الريح التي تقابل الصبا والقبول وهي ريح تهب من نحو المغرب. والصبا تقابلها من ناحية المشرق» (٢/١٣٢٠).

(٤) الجِرْبياء في «اللسان»: شَمالٌ باردة وقيل: هي النكباء التي تجري بين الشمال والدبور وهي ريحٌ تقشع السحاب...» (١/٥٨٤).

(٥) مَحْوَة في «اللسان»: الدبور لأنها تمحو السحاب، وقيل: اسم للدبور لأنها تمحو الأثر. وقيل: هي الشمال قال الأصمعي وغيره: من أسماء الشمال محوة، غير مصروفة... وقيل: هي الجنوب... إلخ (٦/٤١٥٠).

(٦) الحُرْجوج بالضم كما في لسان العرب: الريح الباردة الشديدة. (٢/٨٢٣).

(٧) الهَيْف والهُوف ـ كما في «اللسان»: ريح حارة تأتي من قبل اليمن... وهي النكباء التي تجري بين الجنوب والدبور من تحت مجرى سُهيل، يهيف منها ورق الشجر. (٦/٤٧٣٨).

(٨) النُّعامى بالضم، كما في «اللسان»: من أسماء ريح الجنوب لأنها أبلُّ الرياح وأرطبها... وروى اللحياني عن أبي صفوان قال: هي ريحٌ تجيء بين الجنوب والصبا (٦/٤٤٨٢).

(٩) في لسان العرب: «الأزيب: الجنوب، هُذلية، أو هي النكباء، وفي الحديث: إن لله تعالى ريحاً يقال لها الأزيب، دونها باب مغلق، ما بين مصراعيه مسيرة خمسمائة عام فرياحكم هذه ما يتفصَّى من ذلك الباب، فإذا كان يوم القيامة فُتح ذلك الباب فصارت الأرض وما =

البحث السادس في البحث عن أحكام هذه الرِّياح. أبرد الرياح هي الشمالية لأن ناحية الشمال مِنا باردة وفيها جبال وثُلوج كَثيرة، وأسخنها الجنوبية لمُرورها بالمواضع الحارة وهي أيضاً كدِرة رَطِبة لما يخالطها من أبخرة البحار، فإن أكثر البحار جنوبية عنا هذا في الأكثر. ويجوز أن تهب رياح شمالية تلقي أكثر البراري الحارَّة والبحار فتكون حينئذ حارة رطبة، وأن تهب رياح من نواح جنوبية قريبة من مياه باردة فتكون باردة، ولكن الحكم الأول أغلب. وأما الرياح المشرقية والمغربية فهي قَريبة إلى الإعتدال واختلافها إنما يكونَ بسبب اختلاف البلدان وبسبب البحار والجبال[1]. وبسبب مُسامِتات الكواكب.

البَحْث السابع في كَيفية هُبوبها. الرِّياح المتضادَّة قَلَّ ما يتفق لها الهبوب لأن السَّبب الفاعِل للرياح هو الشَّمس ولا تكون مائِلة في وَقْت واحِد إلى جِهَتين فإن اتفق ذلك لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدثت الزوبعة. والرياح المتضادة قد تتعاون على فعل واحد مثل ما إذا كان أحدهما من مشرق الصيف والآخر من مغرب الشتاء فإنهما ترطبان الهواء هذا الشمالية وذلك المغربية البحرية وقد يتفق للريح الواحدة أن تضاد أولها آخرها مثل ريح المشرق الشتوية فإنها تحدث أولاً يبساً لأن الشمس في أول شروقها تجفف الرطوبة المجتمعة ليلاً ثم إنها بعد طلوعها تحلل البخارات فتزيد الريح رطوبة.

البحث الثامن في وَقت هُبوب هذه الرياح. إن مَنْ شَأن الرِّياح الإثنتي عَشر أن تَهُبَّ كل واحدة منها عند مَيْل الشمس إلى جهتها ولكن ليس في أول ما يصل إليها وخصوصاً الشمالية والجنوبية فإنها لا تهب كما توافي الشمس ناحيتها لأَن الشَّمس لا تَقدِر على أن تُحلِّل الجامِد من الرُّطوبات إلى البخار

= عليها ذروا. . . قال شِمِرٌ: أهل اليمن ومن يركب البحر فيما بين جُدَّة وعدن يسمون الجنوب: الأزيب. . .» (١٨٩٦/٣).

(١) بياض في الأصل وقد سقطت فيه كلمة والأرجح أنها: بسبب. وقد أثبتناها بين حاصرتين.

بسُرعة في أوّل وُصولها وخُصوصاً الجنوبية التي تهبُّ لا من القطب بل من دون البحر ومن الأرض اليابسة لأن اليابس أبطأ انحلالاً، فكذلك هذه الرِّياح تتأخَّر قريباً من شَهرين وتُسمَّى هذه الرِّياح التي تَهُب البَيْضاء لأنها تُحدِث الصَّحْو ولأن من خاصيتها أن تحبل الدجاج من غير سَفاد[1] وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحيوانية. وإذ قد تكلمنا على الأمور التي تحدث فوق الأرض من غير تركيب العناصر بل من استحالتها، فلنتكلم فيما يحدث على وجه الأرض وتحتها لا بالتركيب بل بالإستحالة.

---

(١) السِّفاد: نزو الذكر على الأنثى. يقال: سَفِد وسفَد سفداً وسفاداً (لسان العرب ٣/٢٠٢٣).

القسم الثالث
فيما يحدث على وجه الأرض وما تحتها بغير تركيب
وفيه خمسة فصول

الفَصْل الأول
في سَبب ارتفاع القَدْر العامِر من الأَرض على الماء

قد عرفت أن الموضع الطبيعي للأرض هو وَسَط الفَلك فإنها بطبعها راسبة تحت الماء وكان من الواجب أن يكون البحر مُحيطاً بها مِنْ كُلّ الجوانِب ولكن لما حَصَل في جانبٍ من الأَرض تِلال وجِبال ومَواضع عالية مُشْرفة وفي جانب آخر وَهَدات وأَغوار ومواضع عميقة بالأسباب التي سنذكرها بعد ذلكِ في تكون الجبال وكان من طَبْع الماء أن يسيل من المواضع العالية إلى المواضع الغائرة العميقة لا جَرم انكشف الجانب المشرقي من الأرض وسال البحر إلى الجوانب العميقة مِنها وللكواكب تأثيرات أيضاً في ذلك بحسب المُسامَتات التي تتبدل عند حركاتها وخصوصاً الثوابت والأوْجَات والحضيضات المتغيِّرة في أَمكنتها فيُشبه أن تكون هذه أسباباً عِظاماً في إحداث المائية في جهة ونقلها إليها وإبطال المائية عن جهة ونقلها عنها وأما السبب الغائي في ذلك فهو أن يكون للحيوانات الأرضية التي لا تعيش إلا باستنشاق الهواء مكان.

الفصل الثاني في قَدْر ما انكشف من الأرض

إن أصحاب الرَّصْد وجَدُوا طُولَ البَرّ نِصْف دَوْر الأرض، وعَرْضه أحد

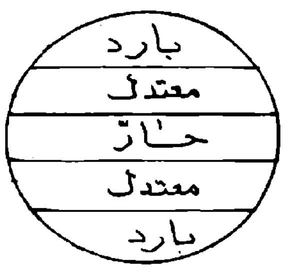
ربع دَوْر الأَرض إلى ناحية الشمال حتى يكـون الربـع الشمالي مكشـوفاً وأمـا الأرباع الباقية فلم يقم دليل على كونها مغمورة في الماء ولكن الأشبه ذلك إذ الماء أكثر من الأرض أضعافاً لأن كل عُنصر يَجب أن يكون بحيث لو اسْتحال بكُلِّيته إلى عنصر آخر لكان مثله والمـاء يتصغر حجمـه عند الإستحـالة أرضـاً ومع ذلك فلو كانَ في بعض المواضع من الأرباع الثـلاثة عمـارة كانت عمـارة قليله لا يعتـد بها وأمـا تحت القطبين فلا يمكن أن يكـون هناك عمـارة أصـلاً لاشتداد البرد.

الفصل الثالث في أمْزِجَة البُلْدان[1]

وفيه أربعة مباحث:

البَحْث الأول: الـذي عليه أكثـر المشَّائين وجمهـور المُنَجِّمين أن كُـرَة الأرض مَقْسومة بخَمْسة أقسام تَفْصِلهـا دَوائر مُـوازية لمعـدَّل النهار فمن ذلـك دائـرتان تفصـلان الخراب من العـالم بسبب القـرب من القـطب وشـدة البـرد إحداهما شمالية والأُخرى جنوبية وهَاتان تفصِلان من الأرض قِـطْعتين طبليَّتين تُحيط بكـل واحـدة منهمـا طـائفـة من محيط الكـرة وسـطح مستقيم والحـدّ المشترك بينهما دائرة. وأما الحَـدُّ بَيْنَ الخراب من جهـة البحر وبين المعمـور فهو الذي على خط الإستواء وهو مَحدود بدائرتين جنوبيـة وشماليـة يليهما من جهـة القطبين مـوضعان همـا مُعْتَدلان فيكـون ثلاثـة قُطوع دَفئـة[2] يحيط بكل واحـدة منهـا من الجـانبين سـطحـاً دائـرتين ويصـل بينهمـا سـطح دفي لكِن السطحين المحيطين بالدفيين المعتـدلين غير متسـاويين بل الـذي يلي القطب أصغر. وأما سطحا دفيء الأرض المحتـرقة فمتسـاويان والشكـل هذا[3] وعلى

(١) قارن بتقسيمات ابن خلدون للسبعة للأقاليم، في «المقدمة» ص ٨٩ ـ ١٤٠.
(٢) في الأصل دفية بغير همز.
(٣) بيان بأقسام الأرض ومناخاتها . . . (الرسم).



هذا التَّقدير يَكُون خَط الاستواء أَسْخَن المواضع. وأما الشيخ فإنه زَعم أنه أشد المواضع اعتدالاً في الحرّ والبرد وأكثر تشابهاً في هذه الأحوال.

البحث الثاني في تحقيق مقدِّمة تبتني عليها هذه المسْأَلة وهي أن شدة تسخُّن الشَّيء قد تكون لِقُوّة المسخِّن وقد تكون لِدَوام إسخانه وإن كان ضعيفاً وقد يكون تأثير الضعيف أقوى من تأثير القوي إذا كان تأثير الضعيف أَدْوَم ويدل عليه أمور إنِّية وأمور لِمِّية.

أما الإنية[1]: فخمسة الأول أنّ تسخين الشمس عند كونها في السرطان أضعف من تسخينها عند كونها في الأسد مع أن قربها من صمت الرأس عندما تكون في السرطان أشد وما ذلك إلا لأنها حين ما تكون في الأسد تكون مُدَّة تَسْخِينها أَطْول.

الثاني أن الحرّ عند كَوْن الشَّمس في الأَسد والسنبلة أَقوى مِنه عند كونها في الجوزاء والثور مع أن البعدين للمسامتة سَيّان وما ذلك إلا لما قلنا.

الثالث أن تسخن الحديد في نارٍ ليِّنة مدَّة طَويلة أشدّ من تسخُّنه في نار قَوِية في سَاعة لطيفة.

الرابع أنّ الحرّ بعد الزَّوال أشد من قبل الزوال مع أن النسبة واحدة.

---

(١) الإنية كما في تعريفات الجرجاني «تحقُّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية» ص ٥٥ وفي «مقاصد الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي.
«الإنية التي هي عبارة عن الوجود، غير الماهية، ولذلك يجوز أن يقال: ما الذي جعل الحرارة موجودة؟ وما الذي جعل السواد في الحيِّز موجوداً، ولا يجوز أن يقال: ما الذي جعل السواد لوناً، وما الذي جعله سواداً، ويعرف تغاير الإنية والماهية بإشارة العقل لا بإشارة الحس، كما يعرف تغاير الصورة والهيولي» (ص ١٧١ - ١٧٢).
أما في المنطق فإن «الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء قياس العلة وسماه المنطقيون (برهان اللِمّ) أي ذكر ما يُجاب به عن لِمَ، وإن لم يكن علة، سماه الفقهاء (قياس الدلالة)، والمنطقيون سموه (برهان الإن) أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته... (معيار العلم للغزالي ص ٢٤٣).
وانظر في مصطلح الإنية ودلالته الوجودية والمعرفية: (الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٥٤ - ١٥٨ والمعجم الفلسفي - صليبا ١/١٦٩ - ١٧١).

الخامس أن البَرد في الأسحار وقد قَرُب طلوب الشمس أشد منه في نصف الليل مع أنها في ذلك الوقت أبعد من وَتَد السماء منها وقْت الصبح.

وأما اللِّمية[1]: فهي أن السبب يفيد في الوقت الأول أثراً فإذا بقي إلى الوقت الثاني أفاد أثراً جديداً ومَتى كان ذلك السبب أطول بقاء كانت الآثار المجتمعة أقوى فلا جَرم كان الأثر أقوى وهاهُنا شكوكُ قد مَضى ذكرُها.

ومن وَجْه آخر وهُوَ أن السَّبب في الوقت الأول إذا أفاد أثراً انضم ذلك الأثر إلى السبب الأول وصار المجمُوع مقْتضياً لأثر آخر ولا شك أن تأثير المجموع أقوى من تأثير السبب وحدَه وعلى هذا الطريق كلما كان السبب أبقى كانت المعلولات المعينة للعلة على التأثير أكثر فلا جرم كان الأثر أقوى فهذه مقدمة يقينية لا شك فيها.

البحث الثالث في احتجاج الشيخ على أن الموضع الموازي لمعدَّل النَّهار أعْدل المواضع في الحرِّ والبَرْد.

قال في «الشِّفاء» المواضع التي على مدار نُقْطتي الإنقلابَيْن يَعْرِضُ لها أن الشمس تقرُب مِنْها بتدريج يتقدَّمه تسخن بعد تسخن ثم إذا وازاها عرض أن يقيم عندها مدة لا تنتحي عن رؤوس أهلها لأن الميول عند قرب المنقلبين تقلُّ وتَصغُر جداً ثم إن تلك المسامتة أو ما يقرب منها يعود أياماً كثيرة وتكون النهر طَويلة والليالي قَصيرة فيَدُوم إلحاح الشَّمس عليها بالتسخين من وجهين: أحدهما طول النُّهر[2] وقِصَر الليالي. والثاني بقاؤُها على مَوْضع واحد أو على ما يقرُب منه مدة طويلة فلأجل ذلك يكون الحرّ متجاوزاً عن الحد هناك. وأما في خطّ الإستواء فإن المسَامتة تحصُل هناك دفعة ثم إنّ المَيْل هناك يكثُر ويتفاوت تفاوتاً لا يُؤثر إلا أثر المسامَتة المغافِصة[3] وذلك يقتضي تَباعد

---

(١) سبقت الاشارة إلى تعريفها في المجلد الأول.

(٢) جمع نهار عند البعض، وبعضهم كابن الإعرابي يجمعه على أنهُر وقال الجوهري: لا يُجمع كما لا يجمع العذاب والسراب فإن جمعت قلت في قليله: أنهر وفي الكثير: نُهُر مثل سحاب وسُحُب. (لسان العرب ٤٥٥٧/٦).

(٣) غافص الرجل مغافصة وغِفاصاً: أخذه على غِرّة فركبه بمساءة. الغافصة من أوازم الدهر... =

الشمس عن سَمْت رؤوسهم سريعاً ومع ذلك فتكون النهر مساوية لليالي فوجب أن لا يكون الحر هناك شديداً فهذا كله لبيان أن الحر هناك ليس بقَوي.

واستدل أيضاً على أن أحوالهم متشابهة بأن بُعْد الشمس عن رؤوسهم ليس يكثر جداً فلا يكون بردهم شديداً بل متوسطاً فهم ينتقلون من حالة متوسطة في البرد إلى حر قليل فمن يكون مِنشؤه[1] في ذلك الموضع لا يُحسُّ بتغير بلْ يتشابه عنده أحواله وهواء بلدِهِ ويكون كأنه في رَبيع دائِم وأما في سائِر البلاد فإن الشمس تَتباعد عنهم جداً فيشتدُّ البَرد ثم تَعُود إلى سَمْت دائم على رؤوسهم فيشتد الحر فلا جرم تبتلي الأبدان بالإنتقال من ضد إلى ضد هذا مجموع كلام الشيخ.

ونحن نقول: أما الدعوى الأولى ففيها نظر وبيانه أنا نَفْرض بَلْدة عَرْضها ضعف المَيْل كله فإذا وَصلت الشمس إلى غاية القُرْب من سَمْتُ رُؤوس أهلها كان بُعْدها عن سَمْت رُؤُوسهم كبعدها عن سَمْت رؤوس سكان خط الاستواء وأيضاً فالشمس عند كونها في غاية الميل قد كانت قبل ذلك في القرب من سكان خط الإستواء وذلك سَبب السُّخونة وفي البُعْد عن سكان البلدة المفروضة وذلك سبب لاشتداد البرد فخطُّ الاستواء لم يَخْلُ قَبْل ذلك في جميع السّنة من مثل هذا التّسخين أو مما هو أَقوى مِنْه بكَثير، أما ما هو مثل هذا التسخين فذلك عِنْد كونها في غاية المَيْل من الجانِب الآخر، وأما ما هو أقوى من هذا التسخين فذلك عندما لا تكون في غاية الميل فإنها تكون لا محالة أقرب إلى خط الإستواء مما إذا كانت في غاية المَيْل وحينئذٍ يكون تسخينها لخط الإستواء أقوى مما إذا كانَت في غاية الميل وأما سُكّان ضعف الميلِ فأسباب البرد الشديد في حَقّهم قَد كانَت موجودةً في كل السّنة السابقة فالشّمس حين ما تكون في غاية الميل تكون كالمسخّن المتوسط بين جسمين:

= (لسان العرب ٥/٣٢٧٦).

(١) في الأصل: منشاؤه.

أحدهما كان المسخَّن العظيم مُلاقياً له طُول السنة السابقة. والثاني كان البَرْد العظيم ملاقياً له طولَ السنة السابقة فمن المعلوم أن تسخُّن البارد من ذلك المسخَّنِ أضعف كثيراً من تَسخُّن ذلك بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخرِ فإنا قَدْ بيَّنا أن الآثار الحاصلة من المسخّن في سَالف الزَّمان تَنْضَم إليه ويصير المجموع مؤثراً في التسخُّن فيَخْرُج مما قُلْنا إنَ حرَّ سُكّان خَطِّ الاستواء في صَميم شتائهم لا نسبة له إلى حَرّ البلدة المفْروضة في صَميم صَيْفهم ثُم إن الحر الشديد في البلدة المفروضة حَرّ عظيم لا يُطيقه أهلُها، وحرُّ شتاء خط الاستواء أعظم كثيراً من ذلك الحرّ بل لا نسبة له إليه وإذا بلغَ حر غاية شتائِهم إلى هذا الحد العظيم فما ظنُّك بحرِّ صيفهم فثبت بهذا أن الحرارة في ذلك الموضع عظيمة جداً.

وأما الذي ذكره الشيخ من أن المسامتة لا تَبقى إلا زماناً قليلاً فهو مُسَلَّم ولكن بُعْد الشمسِ عن مُسامتة رؤوسهم ليس بعظيم فهم[1] دائماً إما في المسامتة أو فيما يقرب من المسامتة فكيف لا يكون الحرُّ هناك عظيماً.

وأما ما ذكره من أن النُّهر والليالي هناك مُتساوية ونهار صيف الآفاق المائلة أطول، فالجواب أن تأثير طُولَ النهار في التَّسخين قَليلٌ فإن الموضع الذي يكون القُطْب فيه على سَمْت الرَّأس يكون النهار فيه سِتَّة أشهر ومع ذلك فهو من البَرْد بحيث لا يَعِيشُ فيه الحيوان وأيضاً فلأن طول نهرهم في الصيف مقابل لطول لياليهم في الشتاء وذلك يقتضي استحكام البرد في ذلك الهواء وهو مانع من التسخين التام في الصيف.

وأما في خَطّ الاستواء فكما لم يوجد هناك في الصيف طول النهار المقَوِّي للسُّخونة كذلك لم يُوجد طول الليالي المقوِّي للبرودة.

فإن قيل: الشَّمس إذا كانَت في الحَضيض كانت أقرب إلى الأرض فيكون تَسْخِينُها أشد فيكون مدارُ الحَضيضِ أَسْخَن من خَط الاستواء.

---

(١) في نسخة: «فهو».

فالجواب: أنَّ خُروج الشَّمس عَن المرْكَز ليس بكثير فلا يكون له من التأثير ما يُوجب الإحْتراق. والشَّيخ مُعترف بذلك في «الشفاء» وإن سلَّمنا ذلك ولكنَّ أَوْجَ الشَّمس متحرِّك وهو الآن في أواخِر الجَوْزاء فإذا قدَّرنا وصوله إلى الميزان كان الحضيض لا محالة في أول الحمل وإذا كان مدار الحضيض هو خط الإستواء لزم أن يكون هو أسخن المواضع فثبت أنا ولو سلمنا لهم أن خط الإستواء في زماننا في غاية الاعتدال لكن حكمهم على الاطلاق بكونه معتدلاً ليس بمستقيم.

البحث الرابع في بَيان أن أحوالهم في الحر والبرد قريب من التشابه.

وبيانه ما حكيناه عن الشيخ ومع ذلك فلا بُدَّ من تفاوت يظهر في الفصول وإن قَلَّ. وعنْد هذا نقول إنه يحصل هناك في مدَّة دَوْرة واحدة للشمس صيفان وخريفان وشِتاءان وربيعان. وذلك لأن الشمس متى سامتت رؤوس أهلها كان ذلك الوقت صيفاً لكنها تُسامِت[1] الرأس هناك مرتين فهناك صَيْفان ومَتى كانت في غاية البعد عن سَمت الرأس كان ذلك شتاء لكنها تبعد مرتين إحداهما عند كونها في نُقطة الانقلاب الشمالي والأُخرى عند كونها في نقطة الانقلاب الجنوبي فإذاً هناك شتاءان ولا محالة بين الصيف والشتاء خَريف وبين الشِّتاء والصَّيف رَبيع فيلزم منه وُجود رَبيعين وخَريفين.

ثم من المشهور أنَّ مِقْدار كلِّ فصل شَهْر ونصف، فمن أوَّل الحمل إلى منتصف الثور صَيف، ومنه إلى أول السرطان خَريف، ومنه إلى نصف الأسد شتاء، ومنه إلى أول الميزان ربيع ثم على هذا الترتيب يحصل الفصول الأربعة مرة أُخرى في النصف الجنوبي. وهذا ليس بحقّ بل الصَّواب أن يقال مبدأ الخريف من حيث يصير مَيْل الشَّمس نِصْف المَيْل الأَعظم وهُو يايح[2] وذلك في أوائل الثور ومبدأ الربيع في أواخر الأسد. وكذلك في الجانب

---

(١) في نسخة: سامتت.

(٢) يا ويح ترمز إلى زاويتي ميل الشمس في الأبراج، بالنسبة إلى الفصول. أنظر الشفاء ـ علم الهيئة ص ١٢٣ و ١٣٣ وحرف الياء والألف يعني في حساب الجمل أحد عشر والياء والحاء يعني ثمانية عشر.

الجنوبي يكون مبدأ الخريف في أوائل العقرب ومبدأ الربيع في أواخر الدَّلْو فعلى هذا زمان الرَّبيعين والصيفين قريب من نِصفَي زمان الخريفين والشتائين فهذا ما نقوله في هذا الموضع.

وأما اختلاف حال الهواء لسائر الاسباب فهو أليق بالطِّبّ وقد استقصيناه في شرحنا لكليات «القانون» فَلْنتكلم الآن فيما يحدُث من تغيُّر البحار على وجه الأرض وتحتها وبالله التوفيق.

الفصل الرابع في منابع المياه

أقسام المياه المنبعة[1] عن الأرض أربعة:

الأول مياه العيون السيالة وهي تنبعث من أبخرة كثيرة المادة قوية الإندفاع تفجر الأرض بقوة ثم لا تزال تستتبع جزء منها جزءاً.

الثاني مياه العيون الراكدة وهي تحدث عن أبخرة بلغت من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ولم تبلغ قوتها وكثرة مادتها إلى أن يَطْرد تاليها سَابقها.

الثالث والرَّابع مياهُ القنى والآبار وهي متولِّدة عن أبخرة ناقصة القوة عن أن تشقَّ الأرض فإذا أُزيل عن وَجْهها ثِقَل التُّراب فحينئذ تصادف تلك الأبخرة منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة فإن لم يجعل لها مسيل[2] ولم يضف إليها ما يمدُّها فهو البِئْر وما جعل له ذلك فهو القنى ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيَّالة إلى العيون الراكدة.

واعلم أن النَزْح من العُيون الرَّاكِدة والآبار الرَّاكدة سَبب لزيادة نُبوع الماء لأن البخار الذي هو مادَّة الماء إذا صار ماء مَنع ثِقَل الماء سائر الأبخرة التي في القعر أن يندفع إلى الظاهر فإذا نزح الماء قويت تلك الأبخرة على الظهور.

---

(١) في نسخة: المنبعثة.
(٢) في نسخة: سبيل.

وبين الناس خلاف في أن هذه المياه متولِّدة عن الأجزاء المائية المتفرقة في عُمق الأرض إذا اجْتَمعتِ أو من الهواء إذا انقلب ماءً وهذا الثاني وإن كان ممكناً إلا أن الأول هو أوْلى بالأكثرية.

الفصل الخامس في الزَّلْزَلة(١)

سبب الزَّلزلة إما أن يكون تحتَ الأرض أو فَوْقها وإما أن يكون مُرَكَّباً منهما. أما الأول فعَلى وجهين:

أحدهما أنه إذا تولَّد تَحْت الأرض بُخار دُخاني حَارٌّ كَثير المادَّة وكانَ وَجْه الأرض متكاثفاً عديم المَسام والمنافِذ فإذا قصد ذلك البخار الخروج ولم يتمكن من ذلك بسبب كثافة وجه الأرض فحينئذ يتحرَّك في ذاته وتحرُّك الأرض وربما بلغ في قوته إلى حيث يَقْوى على شَقّ الأرض ورُبما حَصَلت نارٌ محرقة وربما حدثت أصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح ثم إن وقع هذا الشقّ في بَلْدة جعل عاليها سافلها وربما كانت في جوف الأرض وهدات فعند انشقاق الأرض في ذلك الموضع يسقط ما فوق الأرض في تلك الوهدات فهذا هو السبب الأكثري للزلزلة.

والدليل عليه أن البلاد التي تكثر فيها الزلزلة إذا حفرت فيها آبار كثرة حتى كثرت مخالِص الأبخرة قَلَّت الزلزلة بها وأيضاً فلأن أكثر الزلزلة يكوز عند فُقدان الرِّياح.

وثانيهما أن في باطِن الأرض تجاويف فإذا سال الماء الكثير من بعضها إلى بعض أو انهدَمت قطعة عظيمة منها فحينئذ يتقَلْقَل الهَواء الذي تحت الأرض فحينئذ تتحرَّك الأرض.

وأما السبب الذي فَوْق الأرض فهو أن تَسقط قُلَل(٢) الجبال فتزلزل به

---

(١) قارن: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٧٣ ـ ٨٠. والمواقف للإيجي ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤، والنجاة لابن سينا ص ١٩٣ ـ ١٩٤. والشفاء ـ الطبيعيات النمط الخامس المقالة الأولى الفصل الرابع ص ١٦ ـ ١٧.

(٢) قُلَل جمع قُلَّة وهي هنا أعلى الجبل. (لسان العرب ٥/٣٧٢٨).

الأرض وهذا السبب إنما يعرض وقتى كثرة الأمطار وقلتها. أما الكثرة فلأن القلل إذا ترطبت سهل انفصال بعضها عن البعض وأما في القلة فلأن القلل إذا جفّت سهل تفتتها وهذا السبب لا يجوز أن يكون هو السبب الأكثري للزلزلة لوجهين:

أما أولاً فلأن الزلزلة قد توجد في البلدة التي لا يكون بقربها جَبل.

وأما ثانياً فلأن الحرَكة التي تكون بهذا السبَّب يكُون آخرُها أضعَف من أولها ولَيْس كُل زلزلة كذلك.

وأما السَّبب المرَكَّب فما فَوق الأرض وتَحتها فهو ما إذا حاوَلت الأبخرة الدخانية التي تَحْت الأرض الصُّعود ثم تعذَّر عليها إما لأن البرد قد كثَّف وجه الأرض كما في الليالي والغَدوات وإما لأن الحرَّ جفَّه وكثَّفه كما في أنصاف النهار وإما لأن هناك رياح متمانعة فتمتنع تلك الأبخرة عن الصُّعود.

القسم الرابع
فيما يحدث من العناصر بالتركيب
ولا يكون لها نفس. وفيه تسعة فصول:

الفصل الأول في تكوُّن الحجر

إن الأرض الخالصة ليبسها المفتت لا تتحجر بل التحجُّر له سَبب واحد أكثري وسببان أقليان:

أمـا السَّبب الأكثري فهـو أن الطين اللَّزِج إذا عملت الحـرارة فيـه حتى استَحْكم إنعقاد رَطبه بيابسه صار حجراً مثل كُوزَ الفقاع.

وأمـا السببان الأقليـان فأحـدهما أن يتكـوَّن من الماء السيَّـال، إما بـأن يجمد الماء كما يقطُر بَرْد منه وإمـا لأنه يـرسُب أولاً منه في سَيـلانه شيءٌ يلْزم وجْه مُسيله فيتحجَّر وسبب ذلك إما قوة معدَنية فتحجره أو لأن الأرضيـة غالبـة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح.

وإن كان ما يُحكى من تحجُّـر حيوانـات صَحيحاً فـالسَّبب فيه شـدَّة قُوَّة محجِّرة تحدث في بعض البقاع الحجرية فإنه ليس استحالة الأجسام الحيوانية إلى الحجرية أبعد من استحالة المياه إليهـا وقد عـرفت في باب إثبـات الكون والفَساد صحة ذلك.

وحَكَى الشيخ أنه رأى رَغِيفاً على صُورة الأرغفة الرَّقيقة الوسط المرقوقة بالمنساغ قد تحجَّر ولونه باقٍ وأحد وجهيه عليه أُثر الخط الذي في التنور.

وثانيهُما أن البُخار الدُّخاني الصَّاعد إلى فَوْق إذا حصَلت فيه إما لـزوجة وإما دهنية بسبب شِدَّة الحركة ثم عَرَضت لها بُرودة صـار حجراً أو حـديداً ولا شك في إمكانه أما وقوعُهُ فبثَلاث حكاياتٍ ذكرها الشيخ.

إحداها أنه سقط في زمانه من الهواء حديدة في قدر مائة وخمسين منا.

وثانيها أنه سقط أيضاً من الهواء حجارة في هذا المقدار.

وثـالثها أنـه تقع في بـلاد الترك في الصـواعق والبروق أجسـام نحاسيـة يابسة على هيئـة النُّصُول، وقـد تكلَّف الشيخ إذابـة نصل من ذلـك فلم يُذب ولم يزل يتخلخل منـه دخان ملون يضـرب إلى الخضرة حتى بقي منـه جوهـر رمادي. وبالله التوفيق.

الفَصْل الثَاني في تكوُّن الجِبال[1]

وفيه ثلاثة مباحث:

البحث الأول الحجر الكبير إنمـا يتكوَّن لأن حـراً عظيمـاً يصادف طِينـاً كثيراً لَزِجاً إما دفعة وإما على سبيل مُرور الأيـام وأما الارتفـاع فلَه سببان سبب بالذات وسبب بالعرض.

أما الذي بالذات فكما إذا رَفعت الريح الفاعِلَة للزَلزلة طائفة من الأرض فجعلتها تلّاً من التِلال.

وأما الذي بالعرض فإن الطِّين بعد تحجُّره تختلِف أَجـزاؤه في الصلابـة والـرخاوة فـإذا وُجدت ميـاه قويـة الجَري أو ريـاح عَظيمـة الهبـوب انفجـرت الأجـزاء الرَّخْـوة وبقيت الصُّلبة ثم لا تـزال السُّيول والـريـاح تغـوص في تلك الحفرات إلى أن تغور غوراً شديداً فيبقى ما انحفر عنه شاهقاً والأشبـه أن هذه المعْمُورَة قد كَانَت في سَالف الزَّمان مغمـورَةً في البحار فحصـل هناك الـطين اللزج الكثير ثم حصل التحجر بعد الإنكشاف فلذلك كثرت الجبال.

(١) قارن الشفاء ـ الطبيعيات ـ النمط الخامس ـ المقالة الأولى الفصل الأول ص ٤ ـ ١١

ومما يؤكّد هذا الظَنّ أنا نجد في كَثير من الأحجار إذا كَسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف ثمّ لما انكشفت الجِبال وانتَقلت البِحار من هناك حصل الشُهوق إما لأن السُيول والرياح حفرت ما بين الجبال فلا جرم عظم ارتفاعها وإما لأن ما كان من هذه المنكشفات أقوى تحجراً واصلب طينة إذ انهدم دونه بَقي أرفع وأعلى إلا أن هذه أمور لا تتمّ في مدّة تفي التواريخ بضَبْطها.

البَحث الثاني عن سبب عُروق الطِين المَوْجودة في الجبال. يحتمل ذلك وجوهاً ثلاثة: الأول أن تكون تِلك العُروق من جِهَة ما تفتَت عن الجبال وتترَّب وسَالت عليه المِياه ورَطبته أو خلَطت به طينها الجيدة.

الثاني أن يكون القديم من طين البحر غير متفق الجوهر فيكون منه ما يقوى على التحجر ومنه ما يَضْعف عن التحجر.

الثالث أن يعرض للبَحْر أن يفيض قليلاً قليلاً على سَهلٍ وجَبَل فيعرض للسَّهل أن يصير طيناً لَزِجاً مُسْتعداً للحَجَر القَوِي وللجَبَل أن يتفتت كما إذا نقعت آجرة وتراباً في الماء ثم عرضت الآجرة والطين على النار فحينئذ تفتت الآجرة ويبقى الطين متحجراً فكذلك هاهنا.

البَحْث الثالث قد يُرى بعضُ الجبال منضوداً سافاً فسافاً[1] فيشبه أن يكون ذلك قد كانت طينتها كذلك بأن كان ساف ارتكَم أولاً ثم حدث بعده في مُدّة أُخرى سافٍ آخر فارتكَم وقَد كان سالٍ على كل ساف ساف من خلاف جوهره فصار حائلاً بينه وبين الساف الآخر فلما تحجرت المادة عرض للحائل أن انشقّ وانتشَر عمّا بين السافين.

الفصل الثالث في منافع الجبال

قد عَرفتَ أن مادة السُّحُب والعُيون والمنابِع هي البُخار وسَتعرف أن

---

(١) السَّاف في البناء: كل صف من اللَّبن يقال: سافٌ من البناء وسافان وثلاثة آسف، وهي السُوف. (وقال) الجوهري: الساف كل عرق من الحائط (لسان العرب ٣/٢١٥٣).

مادَّة المعدنيات أيضاً ذلك، فنقول: أكثر العيون والسُّحب والمعدَنيات إنما يتكون في الجبال أو فيما يقرب مِنها. أما العُيون فلأن الأرض إذا كانت رَخوة نشأت الأبخرة عنها فلا يَجْتمع مِنْها قَدْرٌ يعتدُّ به فإذاً هذه الأبخرة لا تجتمع إلا في الأَرض الصلبة والجبال أصْلَب الأراضي فلا جرَم كانت أقواها على حبس هذا البخار حتى يجتمع ما يصلح أن يكون مادة للعيون ويشبه أن يكون مُستقر الجبل مملوءاً ماءً ويكون مثل الجبل في حقنه الأَبخرة مثل الإنبيق الصلب المعد للتقطير لا يَدَع شيئاً من البخار يتحلَّل وقعر الأرض التي تحته كالقرع والعيون كالأذناب التي في الأنابيق والأودية والبُخار كالقوابل وكذلك أكثر العيون إنما ينفجر من الجبال وأقلها في البراري وذلك الأقل لا يكون إلا إذا كانت الأرض صلبة.

وأما إن أكثر السحب يكون في الجبال فلوجوه ثلاثة:

أحدها أن في باطن الجبال من النَّدوات ما لا يكُون في باطِن الأَرضين الرخوة.

وثانيها أن الجبال بسبَب ارتفاعها أبرد فلا جَرم يبقى على ظاهرها من الأَنداء أو من الثُلوج ما لا يَبقى على ظاهر سَائر الأرضين.

وثالثها أن الأبخرة الصَّاعدة تكونُ محبُوسة بالجِبال فلا تفرَّق ولا تتحلَّل.

وإذا ثبت ذلك ظَهر أن أسباب كثرة السُّحب في الجبال أكثر لأن المادة فيها ظاهراً أو باطناً أكثر والإحتقان أَشد والسبب المحلل وهو الحُرّ أَقَلّ فلذلك كانت السحب في الجبال أَكْثَر.

وأما المعدَنيات المحتاجة إلى أبخرة تكون اختلاطُها بالأرضية أكثر وإقامتها في مواضِع بحيثُ لا تتفرَّق فيها أطول فلا شيء لها في هذا المعنى كالجبال.

الفصل الرابع في تَقسيم المعدنيات[1]

الأجسام المعدنية إما أن تكون قوية التركيب وإما أن تكون ضعيفة التركيب فإن كانت قوية التركيب فإما أن تكون متطرِّقة[2] وهي الأجساد السَّبعة، وإما أن لا تكون متطرقة. أما الغاية رطوبتها كالزئبق أو لغاية يبوستها كالياقوت وأمثاله وأما إن كانت ضعيفة التركيب فإما أن تكون مُنْحلة بالرطوبة وهو الذي يكون مِلْحي الجوهر كالزاج[3] والنوشادر والشب[4] والقلقند[5]. وإما أن لا تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون دِهني التركيب كالكبريت والزرنيخ. فهذه الأربعة أقسام المعدنيات فلنتكلم في كل واحد منها على سبيل التفصيل.

الفصل الخامس في حَدّ المتطرِّقات

أنواعها سبعة: الذَّهب والفِضَّة والرَّصاص والحَديد والنُّحاس والخار صيني[6] والآنِك[7]. وهي مشتركة في أنها أجسام ذائبة صابرة متطرقة

---

(١) أنظر أيضاً الشفاء - الطبيعيات المقالة الأولى من النمط الخامس من الفصل الخامس، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٤ - ٣٤٥، المواقف ص ٢٢٨ - ٢٢٩ (وفيها: منطرقة بدلاً من متطرقة وهو الأصح).

(٢) في نسخة: منطرقة في كل المواضع وهو الصحيح.

(٣) الزاج في «اللسان»: «معروف (قال) الليث: الزاج يقال له الشب اليماني وهو من الأدوية وهو من أخلاط الحِبْر، فارسي معرَّب» (١٨٨٦/٣) وأنظر منافعه في «المعتمد في الأدوية المفردة» لابن رسول التركماني ص ١٩٢ - ١٩٣. يستعمل هذا الاسم للدلالة على بعض الأملاح.

(٤) أنظر المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٥٨ وفي «المعجم العربي الحديث»: «ملح معدني بلوري التركيب أبيض اللون حامز الطعم يتكون في الطبيعة من كبريتات الألومنيوم والبوتاسيوم يستعمل في صناعات عدة أخصها الصباغة وحفظ الجلود من الانحلال» (ص ٦٩٧).

(٥) أنظر المرجع السابق ص ١٩٢ - ١٩٣. والقلقند فيه هو الزاج الأخضر أو سلفات الحديد. (المعجم العربي الحديث ص ٦١٦).

(٦) الخارصيني، أو الخارصين: «معدن ذو لون أبيض ضارب إلى الزرقة وزنه الذري ٦٥,٣٨، يستعمل في صناعات عدة وفي وقاية الحديد من الصدأ» (المرجع نفسه ص ٤٧٦).

(٧) الآنُك: أنظر المعتمد ص ١٨٦ وهو «الأسرب، الرصاص القلعي» (المعجم العربي الحديث ص ٦).

فالذائبة تميزها عن الأكلاس والأحجار التي لا تذُوب والصابرة مما ليس بصائرة وهي الأشياء التي تذوب وتتبخر مثل الشمع والقِير والمتطرقة تميزها عما ليس بمتطرِّق كالزاج والميناء(1).

فإن قيل الحديد لا يذوب وإن كان يلين. فنَقُول: إنه يمكن إذابته بالحيلة بأن تأخذ برادة الحديد وتُلقى عليها مثل ربعها زرنيخاً أحمر مسحوقاً وتخلِط بها وتجعل في جرَّة وتطيّن بطينٍ جَيّد وتُلقى في التنور الحارّ ليلة ثم تخرج وتلقى عليه مثل سُدسه من النَّطرون(2) وثلثه من الزَّيت وتجْعَل في جرَّة مثقبة على جرة أخرى وتنزل ثم تأخذ ما ينزل فترفعه وتأخذ النوشادر والزُّجاج الشامي مَسْحوقَيْن الملْتُوتَيْن بالزيت فتجعلُه بنادِق وتطعمُه منها وتذيبه مرات ما تشاء فإنه يزيد سُرعة ذوب وبياض وإن أكثر ذلك لاَنَ حتى يتطرق ويذوب ذوب الفضة وقد يمكن أن يشمع بهذا العلاج حتى يصير في سرعة ذَوْب الرَّصاص.

وإذا عَرَفت صِحَّة هذا الحدّ عرَفت أن الذهب حدُّه أنه جِسْم ذائِب صابر متطرق أصفر رزين بالقياس إلى هذه الأجساد فالصفرة والرَزَانة تميزان الذهب عن الستة الباقية. والفِضَّة حدُّها أنها جسْم ذائب صابر متطرق أبيض رَزين بالقياس إلى هذه الأجساد سِوَى الذهب وأعني بالحدِّ هاهنا الرسم.

الفصل السادس في كيفية تولد الأجساد السبعة

قد عرفت فيما مَضى أن مادَّة المتطرِّقات جَوْهر مائي ممتزج بجوهر أرضي امتزاجاً مُحكماً بحيثُ يَعْسُر انْفِكاك أحدهما عن الآخر، وينطبخ أحدهما بالأخر بحيثُ يحصُل هناك رُطوبة دهنية فإذا انْجَمد ذلك المركب قبل زوال تلك الرطوبة بالبرودة كان لا محالة قابلاً للتطرق(3) لما فيه من الرطوبة

---

(1) الميناء: «جوهر الزجاج الذي صنع منه» (المرجع نفسه ص ١١٧٨).

(2) النَّطرون في «المعتمد» هو نوع من الملح وهو البُورَق الارمني. . . ينفع من القولنج الشديد المُبرِّح وهو يرقق الأخلاط الغليظة ويقلع بياض القرنية، (ص ٥٢٥).

(3) في نسخة: للطَّرق.

اللزِجة الدهنيـة فإن تلك الـرطوبـة لو لم تكن بـاقية لم يكن المـركب متطرقـاً كالياقُوت والزُّجاج.

ونقول الآن إنهم اتَّفقوا على أن عنصر المتطرقات هو الزئبق وليس على ذلك دَلالة قاطعة بل أمارات مُفيدة للظَّن فلنذكر أولاً كيفية تـولد الـزئبق وثانيـاً الأمارات الدالَّة على كونِهِ عُنصراً للمتطرِّقات وثالثاً كيفية تولد الأجساد السبعـة عنه.

أما كيفية تولد الزئبق فذلك من ماءٍ خَالطتـه أرضيةٌ لَـطيفة جـداً كبريتيـة مخالَطةً شَديدة حتى إنه لا ينْفَرِد سَطْحٌ إلا تغشّيه من تِلْك اليُبـوسة فلذلـك لا يَعْلَق باليد فلا ينْحصر انحصاراً شديداً بشكل مـا يحويـه، ومثالُـه: أن قطرات الماء إذا وقَعت على تُراب في غاية اللَّطافة فرُبمـا أحاط بـالقَطْرة سَـطح ترابي حاصِر لذلك المـاء حَتى تبقى تلك القطرة على شكلهـا في وجه ذلـك التراب وإذا تلاقت قطرتان فلا يَبْعد أن ينخرق الغِلافَان التـرابيان ويصيـر الماءان مـاءً واحداً ويصير الغلافان غلافاً واحداً فكذلك هاهنـا، وبياض الـزئبق من بَياض الأرضية اللطيفة وصفاءُ المائية من ممازجة الهوائية.

وأما الأمارات الدالة على أن الزئبق عنصر المتطرقات[1] فثـلاث: أولاها أنها عند الذوب تكون مثل الزئبق أمـا الرصـاص فلا شـك عند ذوبـه أنه زئبق وأما سائر الأجساد فإنها عند الذوب تكـون زئبقاً محمـراً. وثانيهـا تعلُّق الزئبق بهذه الأجساد. وثالثها أن الـزئبق يمكن أن يعقد بـرائحة الكبـريت حتى يكون مثل الرصاص.

وأما كيفية تولُّد الأجساد السَّبعة عنه فنَقُول هَذه الأجساد إنما تتكون عند اختلاط الزئبق بـالكَبريت على مـا ثَبت فاخْتِلاف هذه الأجسـاد إما أن يكـون بسبَب اختلاف الزئبق أو بسبب اخْتِلاف الكِبْريت أو بسبب اختلاف حال تـأثر أحدهما عن الآخر فإن كان الزئبق والكبـريت صافيين وكـان انطبـاخ أحدهمـا

---

(١) في نسخة: المعدنيات.

بالآخر كاملاً تاماً فإن كان الكبريت مع نقائه أبيض تكونت الفضة وإن كان أحمر وفيه قوَّة صباغة لطيفة غير محرِقة تكوَّن الذهب. وأما إن كان الزئبق والكبريت نقيِّين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل كمال النضج وصل إليه بَرْد مجمِّد معقد تكون الخارصيني وأما إذا كان الزئبق نقياً والكبريت رديئاً فأما أن يكون الكبريت الرديء فيه قوة احتراقية فحينئذٍ يتكوَّن النحاس وإن كان الكبريت رديئاً[1] غير شديد المخالطة وكان مداخلاً إياه سافاً فسافاً فحينئذ يتكون الرَّصاص. وأما إذا كان الزئبق والكبريت رديئين فإن كان الزئبق متخلخلاً أرضياً وكانت الكبريتية رديئة محترقة فيتكون الحديد وإن كان مع رداءتهما ضعيفي التركيب يتكون الآنِك. وأصحاب الكيمياء قد صحَّحوا هذه الدَّعاوى من حيث أنهم يعقُدون الزئبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن غالب بأن الأحوال الطبيعية مقارنة للأحوال الصناعية وبالله التوفيق.

الفصل السابع في كيفية تكوُّن سائر الأقسام

أما الذي يكون قويَّ التركيب ولا يكون متطرقاً مثل الأحجار فأكثره لا يذوب وإنما يلين بعسر ومادتها مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده بل باليبس المحيل للمائية إلى الأرضية فلذلك لا يَذوب أكثرها إلا بالحيلة وليست فيها رطوبة لزجة دهنية فلذلك لا تتطرق. وأما الذي يكون ضعيف التركيب سهل الإنحلال بالرطوبة فكله من جنْس الأملاح لكن النوشادر ناريته أكثر من أرضيته ولذلك يتصعَّد بكلِّيته فهو ماء خالطه دُخان حار لطيف جداً كثير النارية وانعقد باليبس. وأما الكباريت فقد عرض لمائيتها إن تخمَّرت بالأرضية والهوائية تخمراً شديداً بتخمير الحرارة حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد وأما الزاجات فإنها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة فيها قُوَّة بعض الأجساد الذائبة فما كان منهامثل القلقند والقلقطار[2] فتكونها من جلالة الزاجات وإنما تتحلل منها الملحية مع ما فيها من الكبريتية ثم تنعقد وتستفيد

---

(١) في الأصل بغير همز هكذا (ردياً).

(٢) القلقطار هو الزاج الأصفر (المعتمد ص ١٩٢ ـ ١٩٣) وقيل الأحمر وهو أكسيد الحديد الأحمر الخام (المعجم العربي ص ٦١٦).

قوة معدن أحد الأجساد فما استفاد من قوة الحديد أحمر وأصفر كالقلقطار وما استفاد من قوّة النحاس أخضر كالقلقلند.

الفصل الثامن في بيان إمكان صَنْعة الكِيمياء[1]

الشيخ سلم إمكان أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وأن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص فإما أن يكون الفصل المنوع يسلب أو يكسي.

قال[2]: فلم يظهر لي إمكانه بعد إذ هذة الأمور المحسوسة يشبه أن لا تكون هي الفصول التي بها تصير هذه الأجساد أنواعاً بل هي عوارض ولوازم فصولها مجهولة وإذا كان الشيء مجهولاً كيف يمكن قصد إيجاده أو إفنائه. واحتج أيضاً قوم من الفلاسفة على امتناعه بأمور.

أوَّلها أن الطبيعة إنما تعمل هَذه الأجساد من عناصر مجهولة عندنا ولتلك العناصر مقادير معينة مجهولة عندنا ولكيفيات تلك العناصر مَراتب معلومة وهي مجهولة عندنا ولتمام الفعل والإنفعال بينها زمان معين هو مجهول عندنا ومع الجهل بكل ذلك كيف يمكننا عمل هذه الأجساد.

وثانيها وهو أن الجوهر الصابغ إما أن يكون اصبر على النار من المصبوغ أو يكون المصبوغ أصبر أو يتساويان فإن كان الصابغ أصبر وجب أن يفني المصبوغ ويبقى الصابغ بعد فنائه، وإن كان المصبوغ اصبر على النار وجب أن يبقى بعد فناء الصابغ وإن تساويا فكل ما استويا في المصابرة على

---

(١) الكيمياء باصطلاحها القديم أو الخيمياء أو أحياناً السيمياء علم يرمي إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة أو إلى اكتشاف الأكسير الذي من شأنه تحويل المعادن إلى بعضها. قال ابن خلدون: «الكيمياء: وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك» (ص ٩٧٦ من المقدمة وهو الفصل الذي خصصه لهذا العلم فأنظره).

(٢) أنظر: الشفاء ـ الطبيعيات، النمط الخامس، المقالة الأولى الفصل الخامس ص ٢٢ ـ ٢٣، ومذاهب فلاسفة المشرق للدكتور العراقي ص ٩٥ ـ ١٠٢.

النار كانا من نوع واحد فليس أحدهما بالصابغية والآخر بالمصبوغية أَوْلى من العكس.

وثالثها أنه لو كان الذهب الصناعي مثلاً للطبيعي لكان ما بالصِّناعة مثلاً لما بالطبيعة لكن التالي باطل لوجهين: أما أوَّلاً فلأنا لم نجد له شبيهاً، وأما ثانياً فلأنه لو جاز أن يوجد بالصناعة ما يحصل بالطبيعة لجاز أن يحصل بالطبيعة ما يحصل بالصناعة حتى يوجد سيف أو سرير بالطبيعة ولما ثبت امتناع التالي ثبت امتناع المقدم.

ورابعها أن لهذه الأجساد أماكن طبيعية وهي معادنها وهي لها بمنزلة الأرحام للحيوان فمن جوز تولدها في غير تلك المعادن كان كمن جَوز تولد الحيوانات في غير تلك الأرحام.

وخامِسُها أن هذه الأجساد متباينة بفصولها النوعية وتلك الفصول مجهولة لنا فلا يمكننا إيجادها وإعدامها وبتَقدير أن تكون تلك الفصول معلومة لنا لم يمكننا أيضاً إزالتها وتحصِيلها لأنه لو جَاز أن يجعل نوع نوعاً لجاز أن يجعل الكلبَ حماراً وبالعكس فهذه هي الشُبَه العَقْلية للمانِعين من هذه الصنعة ولهم شُبه أُخرى رَكيكة لا تليق بهذا الكتاب.

والجواب أما الذي ذكره الشيخ فليس بقوي لأنا نشاهد من الترياق آثاراً مخصوصة وأفعالاً مخصوصة فإما أن لا تثبت له صورة ترياقية مقوِّمة لماهيته تَكُون مَبْدأ لهذِه الأفعال أو تَثبت له هذه الصورة فإن لم تثبت له صورة ترياقية بل قُلْنا إن الأفعال الترياقية حاصلة من ذلك المزاج لا من صورة أُخرى جاز أيضاً أن يقال إن صفرة الذهب ورزانته حاصِلتان مما فيه من المزاج لا مِنْ صورة مقومة فحينئذ لا يكون للذهب فصل منوع إلا مجرد الصِفرة والرزانة ولكنهما معلومتان فأمكن أن يقصد إزالتهما وإيجادهما. فبطل ما قاله الشيخ.

وأما إذا أثبتنا للترياق صورة مقوِّمة له فنقول لا شك أنا لا نعقل من تلك الصورة إلا أنها حقيقة تَقْتضي الأفعال المخصوصة الصادرة عن الترياق فإما أن يكون هذا القدر من العلم يكفي في قصد الايجاد والإبطال أو لا يكفي،

فان لم يكف وجب أن لا يمكننا إيجاد الترياق وإن كفى فهُو في مسألتنا أيضاً حاصل لأنا نعلم من الصُورة الذهبية أنها ماهية تقتضي الذوب والإنطراق والصُفرة والرزانة.

ثم الجواب أنا وإن كنا لا نَعْلم الصورة المقومة على التفصيل إلا أنا نعلم الاعراض التي تلائمها والتي لا تلائمها ونعلم أن العرض الغير الملائم إذا اشتد في المادة بطلت الصورة مثل الصورة المائية فإنا نعلم أن الحرارة لا تلائمها وإن كنا لا نعلم ماهيَّتها على التفصيل فلذلك يمكننا أن نبطل الصورة المائية وأن نكتسبها صورة أخرى أما الإبطال فبتَسْخين الماء وأما الإكتساب فبتَبْريد الهواء فكذلك في مسألتنا.

وأما الحجة الثانية فهي منقوضَة بصِناعة الطب.

وأما الحجة الثالثة فنقول: إنه لا يلزم من استواء الصابغ والمصبوغ في الصبر على النار استواؤهما في الماهية لما عرفت أن المختلفين قد يشتر كان في بعض الصفات.

وأما الحجة الرابعة فقد يوجد بالصناعة مثل ما يوجد بالطبيعة مثل النار الحاصلة بالقدح والريح الحاصلة بتحريك المراوح وأكوار الفقاع والنوشادر قد يتخذ من الشعر وكذلك كثير من الزاجات ثم بتقدير أن لا تجد له مثالاً لا يلزم الجزم بنفيه ولا يلزم من امكان حصول الأمر الطبيعي بالصناعة إمكان عكسه بل الأمر مَوْقوف على الدَّليل.

وأما الحجة الخامسة فنقول من أراد أن يقلب النحاس فضة فهو لا يكون كالمحدِث لجوهر الشيء بل كالمعالج للمريض فإن النحاس من جوهر الفضة إلا أن فيه عِلَلاً وأمراضاً وكما يمكن المعالجة لا في موضع التكوُّن فكذلك في هذا الموضع وعلى أن هذه الحجة ليست بعلمية فإن حاصِلها أن الذي يتكون في الجبال لا يمكن تكوينها بالصناعة وفيه وقع النزاع.

وأما الحجة السادسة فجوابها جواب الحجة الأولى.

ولما ثبت ضعف الحجج المانعة من إمكان الكيمياء فالحق إمكانه لما

بيَّنا أن هذه السبعة مشتركة في أنها أجسام ذائبة صابرة على النار متطرقة وأن الذهب لم يتميز عن غيره إلا بالصفرة والرزانة أو الصورة الذهبية المقيدة بهذين العرضين إن ثبت ذلك وما به الإختلاف لا يكون لازماً لما به الاشتراك فإذاً يمكن أن تتصف جسمية النحاس بصُفرة الذهب ورزانته وذلك هو المطلوب وإذ قد فرغنا من الكلام في الكائنات التي لا نفس لها فلنختم الباب بالحوادث الكبار التي تحدث في العالم.

الفصل التاسع في الطُّوفانات[1]

وفيه بحثان:

البَحْث الأول المشْهُور عِنْد العَوام أن الطوفان غلبة الماء على الرُّبع المعْمُور كله أو بعضه والحكماء يريدون به غلبة أحد العناصر أيها كان والسَّبب في وُقوع الطوفانات اجتماعات من الكواكب على هيئة مخصوصة واستعدادات عنصرية فأما أن ينسب ذلك إلى حركة الأَوْجات والحضيضات أو انطباق منطقة البروج على معدل النهار أو اتفاقهما فذلك بحسب الأولى وإلا فَلَمْ تقمْ دَلالة قاطعة على ذلك. والذي يدلّ على إمكان وجود الطوفانات هو أن الأشياء القابلة للقِلَّة والكَثرة إن كان الغالب فيها المتوَسِّط وما يقْرب منه فالطوفان أيضاً في حد الإمكان ولأنه قد يتفق أن يمضي السنون على بعض البقاع فلا يأتيه مطر، ذلك غاية النقصان فإذا جاز ذلك جاز أن يفرط المطر دفعة واحدة وكذلك القول في سائر الطوفانات وأيضاً فقد صح بالتواتر وقوع الطوفان المائي. وأيضاً فقد بيَّنا أن كون الجبال في هذا الربع يدل على أنه كان قبل ذلك معموراً بالبحار.

البَحْث الثاني أنه من الجائز في بعض الطوفانات أن يفسد الحيوانات والنباتات أو الأجناس منها ثم يحدث بالتولد دون التوالد والذي يدل عليه وُجوه أربعة:

---

(١) انظر أيضاً: الآثار العلوية لأرسطوطاليس ص ٧٩ ـ ٨٠.

الأول أنه لا دليل على استحالة ذلك.

الثاني أن كثيراً من الحيوانات يتولَّد ويَتوالد مثل النحل المتولد من اخثاء[1] البقر والعَقرب المتولد من التين والباذروج[2] والحيات المتولدة من الشعير إذا ألقى في الماء والفار المتولد من المدر والضفادع المتولدة من المطر فهذه الأشياء وجودها تارة بالتوَلُّد وتارةً بالتَّوالد.

الثالث أن بَدن الانسان إنما وجد لأن أجزاء مخصوصة في المقادير من العناصر تفاعلت تفاعلاً مخصوصاً وذلك التفاعل تَبع لاجتماع تلك الأجزاء المخصُوصة المقادير. ولا شك في أن حصول تلك الأجزاء على تلك المقادير ممكن وتفاعلها على الوجه المخصوص ممكن والمعلق حصوله على الممكن ممكن فإذاً حصول بدن الانسان ممكن على طريق التولد وستعرف أنه متى حصل البدن على كمال استعداده فاضَت النَّفس المدبِّرة والقِوى المتصرفة عن واهب الصور فإذاً حدوث الانسان بالتولد ممكن.

فإن قالوا: لمَ لا يجوز أن يكون كون البَدن بحيثُ يكون مستعداً لقبول النفس يتوقَّف على حُصولِهِ في الرَّحم وعن النطفة، فنقول: لو سلَّمنا ذلك لكان الكلام في إمكان حدوثها بالتولُّد كالكلام في إمكان حدوث الأول.

الرابع أنه لو لم يكن حدوث الأنواع بالتولُّد مُمكناً لكان يَجُوز أن تنقطع الأنواع بحيث لا تَعُود البتَّة لأنه ليس يجب أن يتولَّد من الشَّخص شخص آخَر لأن الجماع الذي هو مبدأ التوالد إرادي لا ضروري ووقوع البذور في البوادر طبيعي لكنه أكثري لا ضَرُوري وإذا لم يكن أحد هذين ضرورياً لم يكن تأدِّي كل شَخص من النوع إلى شخصٍ آخر منه ضرورياً فيجوز في النادر حينئذٍ أنْ ينقطع فلو لم يكن حصول الأنواع إلا بالتوالُد لكانَت الأنواع حينئذٍ تنقطع

---

(١) يقال: خَثى البقر والفيل خثياً: رمى بذي بطنه وخصّ أبو عبيد به الثور وحده دون البقرة والاسم الخِثى، والجمع أخثاء... (لسان العرب ٢/١١٠٤).

(٢) الباذروج، قال العشاب ابن البيطار: يسمى الحَوْك هو ريحانة معروفة وقال التفليس هو صنف من البقول (المعتمد في الأدوية المفردة ص ١٤).

وذلك مشهور البطلان فثبت إمكان ما ادعيناه.

وليكن هذا آخر كلامنا في هذا الباب. وأما الكلام في النبات والحيوان فهو أليق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولنتكلم الآن في علم النَّفس وبالله التوفيق.

الفن الثاني في علم النفس
وفيه ثمانية أبواب

الباب الأول في أحكام كلية للنفس
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في تَعْريف النَّفْس[1]

إنا نشاهد أجساماً تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس

---

(١) للنفس تعاريف عدة ومتشابهة:

١ ـ الكندي: «هي تمامية جرْم طبيعي ذي آلة قابل للحياة. ويقال هي استكمال أول لجسم طبيعي (آلي) ذي حياة بالقوة. ويقال: هي جوهر عقل متحرّك من ذاته بعدد مؤلف» رسالة الحدود والرسوم ـ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور الأعسم ص ١٩٠.

٢ ـ الخوارزمي في «مفتاح العلوم»: هي القوة التي بها صار الجسم الحي حياً. (المرجع نفسه ٢٠٩).

٣ ـ ابن سينا: في «رسالة الحدود»: النفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة.. فحدُّ المعنى الأول أنه: «كمال جسْم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». وحدُّ النفس بالمعنى الآخر أنه «جوهر غير جسم هو كمال محرِّك له بالإختيار عن مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملاكية» (المرجع نفسه ص ٢٤١ ـ ٢٤٢). وانظر أيضاً الشفاء ـ النفس ص ١٠ والنجاة ص ١٩٧ والإشارات والتنبيهات ٢/٣١٩.

٤ ـ الغزالي في «معيار العلم» تعريفه كتعريف ابن سينا في رسالة الحدود، وله شروح عليه.

٥ ـ الجرجاني في «التعريفات»: «النفس الإنساني هو كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكليات ويفعل الأفعال الفكرية...» (ص ٢١٣).

٦ ـ الفارابي: «هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة» (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية للدكتور مرحبا ص ٤٣٤ عن رسائل الفارابي الفلسفية).

٧ ـ الآمدي في «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين»: النفس عبارة عن كمال أول لكل =

والحركة والتغذّي والنُمو وتَوليد المِثْل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذا توجد في تلك الأجسام مبادىء غير جسميتها وليست هي بأجسام وإلا عاد المُحال فهي إذاً قِوًى متعلِّقة بالأجسام وقد عرفت أنا نُسمِّي كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفساً. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حَيْثُ ذاتِهِ بل من حيثُ كونه مَبدأ للأفاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جُملة العلم الطبيعي.

فنقول إنَّ النفْس بالقياس إلى أنها تَقْوَى على الفِعْل الذي هُوَ التَّحريك وعلى الإنفعال مِنَ المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك تسمى «قوَّة» وبالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني «صُورة» وبالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمل النوع به «كمالاً». فنقول تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوُجوه ثلاثة:

أما أولاً فلأنه أعم من حيث أن الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي إذاً ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما أن الملك كمال المدينة[1].

وأما ثانياً فلأنه أتمّ لأنّ الكَمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من

= جسم طبيعي من شأنه أن يفعل أفعال الحياة... فإن قيدت الرسم المذكور بالنمو والتغذية والولادة كان رسماً للنفس الحيوانية. وإن قيَّدته بالنظرية والعملية كان رسماً للنفس الانسانية. (المصطلح الفلسفي ص ٣٥٦).

٨ ـ فخر الدين الرازي (في المباحث تابع التعريف المشائي).

٩ ـ الإيجي في المواقف تابع أيضاً التعريف لأرسطو ص ٢٢٩.

وتعود هذه التعاريف إلى المذهب الأرسطي في تعريف النفس، إذ عرفها بقوله: النفس أول تمام (كمال أول) جرم طبيعي ذي حياة بالقوة. (في النفس لأرسطو ترجمة اسحاق بن حنين وبتحقيق الدكتور بدوي ص ٣٠).

(١) في نسخة المدنية.

طبيعة الجنس وهو النّوع لا إلى الشيء الذي هُوَ أبعد من ذلك وهو المادّة.

وأما ثالثاً فلأن الدّلالة على النّوع تتضمن الدلالة على المادّة من غير عَكْس.

وهو أيضاً أوْلى من القوة لوجهين: أما أولاً فلأن للنفس قوة الإدراك وهي إنفعالية، وقوة التحريك وهي فعلية، وليس اعتبار أحد المعنيين أوْلى من الآخر فيجب اعتبارهما في حدّها واسْم القوة يتناولهما بالاشتراك لأن أحدهما داخل تحتَ مقولَة أن يَفْعل والآخر تحتَ مقولة أن ينفعِل والأجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فإن قوله عليهما ليس بالإشتراك.

وأما ثانياً فلأن القوة اسم لها من حيث أنها مبدأ للأفعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها مكمِّلة للنوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى ممّا يعرف من بعض جهاته فظاهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجِنْس.

فنقول الشيء الذي يقع عليه اسْم النَّفس وإنْ كان يجوز في بعض أنواعه أن يتبرّأ عن البدن حتى يزول التعلق الذي بينه وبين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيثُ له علاقة مع البدن ويجوز أن يكون للشيء في ذاته وجوهره اسْم يخصُّه وله اسْم من جهة ما هو مضاف إلى غيره مثل الفاعل والمنفعل والأب والإبن وقَد لا يكون له اسْم من جِهَة جَوْهَره ولكن من جِهَة قيامه إلى غيره مثل الرأس واليَد والجناح ومتى أردنا أن نعطيها حدُودها من جِهَة اسمائها بما هي مضافة أخذنا تلك الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود والنفس إنما نسمِّيها نفساً من جهة أنها تفعل في الأجسام أفعالاً مخصوصة وأما بحسب جوارها فلا نُسمِّي نفساً إلا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النَّفس. ولذلك سَمَّت الأوائل القِوى الغيرِ الجسمانية إذا كانت مباشرة لتحريك الأفلاك نفوساً وسمُّوا المحركات بالتعشّق عقولاً وجمعوا عدة المحركات القريبة

وسمُّوها نَفْس الكل والبعيدة وسمُّوها عقـل الكل. كـأن الكُلّ هـو السماوات. وأمـا الأسطقسـات فإنهـا وإن كانَت جزءاً من الكـل ولكن لا يعتـدّ بهـا لقلتهـا فلذلك كانوا يقولون الكل حي وله نفس ناطقة ولنفسه شيء كالعقل الفعـال لنا وما كانـوا يلتفتون إلى القَـدْر التافِهِ المائِتِ من الكـل حتى يمتنعوا لأجله من إطلاق القول بأن الكل حي فعسى في أبداننا من المائت بالنسبة إلينا أكثر من نسبة الاسطقسات إلى أجرام الأفلاك ومع ذلك فقد يطلق القول بأن كل البدن حي فـظاهـر أن البـدن يجب أن يؤخـذ في حـــد النفس. فـالنفس إذاً كمـــال للجسم.

لكن الكمال منه أوَّل وهُو الذي يَصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشَّكْـل للسَّيف ومنه ثانٍ وهُوَ الذي يَتْبـع نَوعيـة الشيء من أفعالـه وانفعالاتـه كالقـطع للسيف والتميز والرؤية والاحساس والحركة الإراديـة للإنسـان فإن هـذه أُمور لَيْست أَوَّلية فإنه ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حُصـول هذه الأُمـور بالفِعـل بل إذا كـانت مبادئهـا حاصلة بـالفعل حتى تكـون تلك الآثـار موجودة بالقوة القريبة بعدما كانت بالقوة البعيدة كـان الحيوان حيـواناً بـالفعل. فـالنفس كمال أول للجسم الـذي لا يشترط فيـه شيء لا للذي يشترط فيـه لا شيء، وليس هو كمال للجسم الصناعي كالسرير والكـرسي بل للطبيعي، ولا كل جسم طبيعي فليست النفس كمال البسائط العنصريـة، بل هيٍ في عـالمنا كمال جسم طبيعي تصدُر عنه كمالاته الثانيـة بواسـطة الآلات فالنَّفس «كمـال أوَّل لجِسْم طَبيعي آلي ذِي حَياةٍ بالقُوَّة» أي من شأنه أن يحيا بالنُشـوء ويَبقى بالغذاء وربما يحيا بالإحساس والتحريك.

وقد جَعل بعض المتأخرين الطبيعي صِفَة للكمال الأول هكذا: «النفس كمال أول طبيعي لجسم آلي»، وزعم أن الكمال الأول قـد يكون طبيعيـاً مثل القوى التي هي مبادىء الآثار وقد لا يكون مثل التشكُّـلات الصِّناعيـة فالنفس كمال أول طبيعي لا أنها كمـال أول صناعي. وهـذا قريب من التـأويل الـذي ذكرناه للترتيب القديم.

واعلم أن هـذا الحد لا يمكِن أن يتنـاول النفوس الثـلاث أعني النباتيـة

والحيوانية والفلكية لأنا إن اعطيناها اسم النفس لأنها تفعل فعلاً ما فقط لزم أن تكون كل قوة نفساً فتكون الطبيعة نفساً وذلك مخالف للإجماع المنعقد بين العلماء وإن أعطينا اسْمَ النُفس للقُوَّة الفاعِلة بالقصد خَرجت النفس النباتية واندَرجت الأخريان، وإن اعطيناه للقُوة الفاعِلة أفعالاً متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان، وإن زِدْنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصصاً فيجب أن يكُون مُصوراً معلوماً فثبت أنه إن استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية أو تتناول الحيوانية والنباتية خرجت الفلكية. ولا ينبغي أن يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك في أطوالها وعُروضها حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل نسبة واحدة لا تتغير أصلاً.

فإن قالَ قائل: لم لا يجوز أن يقال إن الحياة هي هذا الكَمال وهي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس؟.

فنقول: إنا بيَّنا أنه لمَّا اختصَّ بعض الأجسام بهذه الآثار دُونَ البَعْض فلا بدّ أن يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة. إما أن يكون هذه المبادىء أو كَوْن الجسم ذَا تلك المبادىء لو كون الجسم بحيثُ يصحُ أن يصْدُر عنه تِلْك الآثار والأول تسليم المقصود والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ. والثالث أيضاً باطِل فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً كيف والمفهوم من الكَوْن الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات مبدأ به يتم للجِسْم هذا الكون والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال أوَّل وإلا لم يكن أوَّلاً وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في ماهيَّة النفس(١)

وإذ قد عرَّفنا الشيء المسمى بالنفس من جهة الإضافة التي بها تسمى

---

(١) كان معتقد :يمقريطس أن النفس مجموعة ذرات نارية، والرواقيون كانوا يرون أن النفس جسم على شكل بخار حار. اما أفلاطون وشيعته فيرون أن النفس جوهر روحي وليس =

= جسماً.

أما عند الإسلاميين فقد صور لنا الإمام الأشعري خلافهم في كتابه «مقالات الإسلاميين» فقال:

«واختلف الناس في الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة أو غيرها وهل الروح جسم أم لا؟

١ ـ فقال النظام: الروح هي جسم وهي النفس، وزعم أن الروح حيٌّ بنفسه...

٢ ـ وقال قائلون: الروح عَرَض.

٣ ـ وقال قائلون منهم: «جعفر بن حرب»: لا ندري الروح جوهر أو عرض واعتلوا في ذلك بقول الله تعالى: «يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي».

٤ ـ وكان الجبائي يذهب إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة، والحياة عرض...

٥ ـ وقال قائلون: ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل.

٦ ـ وقال قائلون: إن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع...

٧ ـ وقال قائلون: الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات.

٨ ـ وقال قائلون: الحياة هي الحرارة الغريزية.

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبائع يثبتون أن الحياة هي الروح.

٩ ـ وكان الأصم لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد... وكان يقول النفس هي هذا بعينه لا غير.

١٠ ـ وذكر عن أرسطوطاليس أن النفس معنًى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة، وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير...

١١ ـ وقال آخرون: بل النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق، وأنها غير مفارقة... وهذا قول طائفة من «الثنوية» يقال لهم «المنانية».

١٢ ـ وقالت طائفة: إن النفس توصف بما وصفها هؤلاء الذين قدَّمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الحيوان وهؤلاء «الديصانية».

١٣ ـ وحكى الجريري عن جعفر بن مبشر أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم، ولكنه معنى بين الجوهر والجسم.

١٤ ـ وقال آخرون: النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة، والحياة عنده عَرَض وهو أبو الهذيل...

١٥ ـ وقال جعفر بن حرب: «النفس عَرَض من الأعراض يوجد في هذا الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الانسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما وإنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام» (٢/٢٩ ـ ٣٠).

* ونقل سيف الدين الآمدي في «أبكار الأفكار» عن الباقلاني أنه قال: «النفس عبارة عن =

نفساً فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيته.

فنقول الناس إنما يستعملون الألفاظ في مُفاوضاتهم بحسب ما يعنيه

= أجسام لطيفة مشتبكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة في بقائها».

* وفي «الإرشاد» لإمام الحرمين: «الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة...» (ص ٣١٨).

* أما ابن حزم فيقول في «الفصل»: اختلف الناس في النفس... وذهب سائر أهل الاسلام والملل المقرَّة بالمعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد... قال أبو محمد (يعني ابن حزم): وبهذا نقول والنفس والروح اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد. (٥/ ٣٠١ - ٣٠٢).

* وابن القيِّم يرى أن المذهب السابق هو «مذهب الصحابة» (ص ٢٨٥).

* أما رأي الإمام الرازي فلا يكاد يكون رأيه واحداً:

ففي المباحث المشرقية كما سترى اعتنق مذهب افلاطون أو المذهب الروحي واستدل بالأدلة التي ذكرها ابن سينا على جوهرية النفس وتجردها.

أما في «الاشارة» فقد جعل من النفس «أجزاء مخصوصة في البدن باقية». فرفض ما في المباحث المشرقية ثم عاد ليأخذ في «الأربعين» بما قاله في «الإشارة» وقال عن ذلك إنه «اختيار المحققين من المتكلمين».

أما في «نهاية العقول» فيحوط بأقواله الغموض ويتأرجح بين القول أن الانسان هو هذا البدن المحسوس وأنه لا شيء آخر وراءه، وبين القول إنه أجزاء دائمة.

وفي «شرح الإشارات» يعارض ابن سينا ويرفض المذهب الروحي. ثم يعتقد به في «لباب الاشارات» و «شرح عيون الحكمة» و «النفس والروح».

وفي «المحصل» لم يعتنق مذهباً معيناً... وفي «التفسير الكبير» يؤكد أن النفس غير الجسم الملموس وأنها جسم نوراني متغلغل داخل هذه البنية نافذ فيهما نفاذ النار في الفحم.

وفي «معالم أصول الدين» يقول إن النفس جوهر جسماني شريف حاصل في داخل هذا البدن ويبطل القول بأن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني.

وأما في كتابه الأخير «المطالب العالية» فإنه يعود ليقول إن النفس جوهر روحي مفارق ويبطل المذهب المخالف...

أنظر: فخر الدين الرازي للدكتور الزركان ص ٤٦٦ - ٤٨٠ والمطالب العالية ٧/ ٣٣ - ١٠١، ومعالم أصول الدين ١١٥ - ١١٨، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٣٢٧ - ٣٣١ وكتاب النفس والروح كلها للرازي ضمن الفكر الأخلاقي.

أيضاً: في الفلسفة الاسلامية للدكتور إبراهيم مدكور ص ١٥٨ - ١٧٣، مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور محمد عاطف العراقي ص ١٤١ - ١٩٠ والحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٢٥٧ - ٢٦٥، والمعجم الفلسفي - صليبا ٢/ ٤٨١ - ٤٨٣، موسوعة الفلسفة للدكتور بدوي ٢/ ٥٠٥ - ٥٠٧، الفوز الأصغر لمسكويه ص ٣٣ - ٣٦، معارج القدس للغزالي ٢٧ - ٣٥، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٩٤ - ٩٧.

وليس يعني أحد بلفظِهِ ما لا يتصوره وليس أحد يقول نفسي ونفسك في مفاوضته إلا ويُشير به إلى الذات والحقيقة فإنه يقول فرِحَت نفسِي وتألَّمت نفسي، ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول فرحت وتألمت بل لا فرق عنده بين أن يقول نفسي وذاتي وبين أن يقول إننا فظاهر أن كل واحِد يعرف وجودَ نفسه التي هي هُو ولكن البحث في أن هذا الشيء المخصوص ما هو. فمن الناس من ذهب إلى أنها هي هذه البُنية المخصوصة المشاهدة المحسُوسة. ويدلُّ على فساده ثلاثة براهين:

الأول هو أن الواحد مِنّا لو توهَّم ذاته كأنه خُلِقَ دفعة وخلق كاملاً ولكنه محجُوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات وأنه يَهْوِي في خَلاء ومَلاء لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيءٍ من الكيفيات وفرقت أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقاة ومماسَّة أصلاً فإنه في هذه الحالة يكون مُدرِكاً لذاته وغافلاً عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة بل تَثْبت ذاته ولا يثبت لها طُولٌ ولا عَرْض ولا عُمْقٍ ولو أنه تخيل في تلك الحالة يَداً أو عُضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاتِهِ فظاهر أن المشعور به غير المعقول عنه فإذاً هويته مغايرة لجميع الأعضاء.

البرهان الثاني أن علم الانسان بهويته غير مُكْتسب وعلمُه بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتَسب، فهويته مغايرة لجميع أعضائه. أما الصغرى[1] فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً لكان إما بالحس وهو باطل بالإجماع فإنه ربما يَعْلم الانسان نفسه عندما لا يحسُّ بشيء أصلاً، وإما بالفِكر ولا بُدَّ له من دَليل والدليل إما عِلة النَّفْس أو معلولها والأوَّل باطِل لأن الأكثرين يَعْرفون أنفسهم وإن لم يخطُر ببالِهم علة أنفسهم والثاني باطل أيضاً لأنه إما أن يكون المعتبر هو الفعل المطلق أو فعله من حيث هو مُضاف إليه فإن اعتبر الفِعْل المطلَق لزم منه إثبات فاعِل مطلق لا فاعِل هو وإن اعتبر الفِعْل المضاف إليه والعِلم بالفِعل المضاف إليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من

(١) الصغرى، هي قوله: علم الانسان بهويته غير مكتسب.

العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدَّوْر. فثبت أن علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل. وأما الكبرى[1] فلأن الانسان لا يعرف أعضاءه الظاهرة والباطنة إلا بالحس والقريحة فظاهر أن هوية الانسان مغايرة لجميع أعضائه.

البُرهان الثالث أن الانسان قد تتزايد أجْزاؤُه تارةً وتتناقَص أُخرى مع أنَّ ذلك الانسان باقٍ في الأحوال كلِها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسُوسة.

واعلم أن هذه البراهين لا تقتضي كون النفس الإنسانية غير جسمانية فإن البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهي تَهْرب عن المؤلم وتطلب اللذيذ. وليس هربها عن مطلق الألم لوجهين: أما أولاً فلأن المشهور أنها لا تعقل الكليات، وأما ثانياً فلأنها لا تهرب عن ألم غَيْرها مَع أن ذلك ألم فهي إذاً إنما تَهْرُب عن آلامِها وعلمها بألمها بعد علمها بأنفسها فظاهر أنها تُدْرِكُ أنْفسها المخصوصة مع أن نفوسها ليست مجردة. بل هذه الأدلة لا تدلُّ إلا على أن هُوية الانسان مغايرة لهذه الأجسام المحسوسة. أما أن تلك الهوية هل هي متعلقة بهذه الأجسام أو هي بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه إلى نَظر آخر.

وهاهنا دقيقة وهي أنه وإن كان علم الانسان بهُويته عند غَفْلته عن جميع أعضائه لا يقتضي أن يكون هويته مجرَّدة ولكن علمه بأنه الآن هو الذي كان قَبْله بمدة يقتضي أن يكون هُويته مجرَّدة على ما سيأتي ذلك في موضعه.

ومن الناس من ذهَب إلى أن النفس هي المِزاج. ويدل على فساده سِتة براهين.

الأول أن البدن مركَّب من عناصر متنازعة بطبائعها إلى الإنفكاك والذي يجبرُّها على الامتزاج قوَّة غير ما يتبع امتزاجها فإن البَعْد لا يكون بعينه هو القَبْل. وعليه شكوك ستة:

الأول لعلَّ الأسطقسات في بدن الانسان مَقْسُورة على ذلك لا إن حافظاً

---

(١) الكبرى هي قوله: علم الانسان بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب.

يحفظها وهو النفس، والجواب إن المقْسور من الاسطقسات الممتزجة إنما يُحفظ إما لِعصيان المسلَك على الانْشقاق مثل احتباس النِّيران والأهوية في الأرض قسراً حتى إنها إن كانت قوية زَلْزلت الأرض وخسفتها وأما مُدَّة زَمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم أنه ليست الأجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلَغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المُخالِط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المَني رُوح كثيرة هوائية ونارية إنما يحبِسُها في المني مع الأرضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبَرْد الذي هو أَوْلى بالتبخير رقَّ بسُرعة وكذلك إن تعرض للحر أو كان في رَحِم ذَات آفة.

الثاني ساعدنا على أنه ليس سَبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء أو شدة الإختلاط. والجواب أن صِغر الأجزاء فيما ليس بمَغْمور في المائِع الكَثير لا يمنع التفصي بدليل ما ذكرناه من أن المني إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته بل إنما يحتبس الشيء في الغامر إذا كان الغامر أكثر منه في القَدر والقوة.

ولقائل أن يقول: لو كَانَت نارية المَنِيّ وهوائيته غالبتين على مائيته وأرضيته لكان المَنِيّ صاعداً بالطبع لأن مكان المَركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدَّم. وإذا كانت الأرضيَّة والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز أن تحتبسا بالقَسْر.

فإن قُلْتم: لو كان سبب الإحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقته للرَّحم وتعرضه للبرد.

فنقول: لم لا يجوز أن يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المني تفسدان بالمائية عند تعرض المني للبرد لا أنهما تخلصتا عن الأرضية والمائية وفارقتاهما؟ وإذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكروه قوة ما فيه من النارية والهوائية على أن تخلصتا مِنَ الأخريين.

الثالث لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض في الأبدان هو النَّشف ثم تتعلَّق النارُ بهما كما تتعلق بالحَطَب. والجواب أن النَّشف كما سَبق يكون عِنْد إخلاء الهواء للماءِ مكانه الذي وَقف فيه لضَرُورة الخَلاء وعَدم البَدل فهبْ أن الماء والأرض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لا تفاقهما في المَيْل إلى جِهَة واحدة. فما السبب في اجتماع النارية والأرضية؟ وأما تعلق النار بالحطب فهو كَلام من لا يعرف فإن النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على سبيل الإتصال حدوثاً وانفصالاً ولَيْس هناكَ نارٌ واحِدَة لها تعلُّق بالحطَب بل النيران كالماء الجاري على الإتصال.

الرابع لم لا يجوز أن يكون سَبب اجتماع الاسطقسات تَحريك الوالدين أو مِزاج الرَّحم ثم يبقى ذلك القَسْر زماناً إلى أن يتحلَّل؟ والجواب من ثلاثة أوجه:

أما أولاً فإن حركة الوالِدَين وإن كانت تُؤدي إلى اجْتماع الأسطقسات التي في المَنيّ لكن لا بدّ من سبب لانضمام ما ينضم إلى المَنيّ بعد ذلك حتى تتم الأعضاء الحيوانية ولا بدَ أيضاً من حافظ لذلك الإجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين الأوَّلين.

وأما ثانياً فلأنه كان يجب أن يكونَ العُضو المتخلِّق أولاً هو الظاهر لما قد ثبت أن الأجسام إنما تفعل بالمماسَّة فالأقرب أن حدوثه متقدِّم كما سبق على حُدوث الأبعد لكن التالي يبطله ما ثبت بالاستقراء أن أول عضو متخلق هو القلب فالمقدم أيضاً باطل.

وأما ثالثاً فلأنا قد بيَّنا أنه قد يحدث الإنسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد.

الخامس الدليل على أن هذا الاجتماع لا يستدعي حافظاً أن جَسَد الميِّت يَبقى زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سَبب هذا الإجتماع هو النَّفس لكانَ منَ الواجب أن يتفرَّق عِنْد الموت.

والجواب أن الحَيوان فيه مِزاج وهَيْئة وقَدْر من العناصر وما لم يتغيَّر

المِزاج والقدْر من العناصر فإنه لا يَمُوت فإذا مات بقي فيه لـون وشكل وليسـا هما مما لا يتحفظان إلا بالنفس فإن النَّفس سَبب فاعِلي بعيد يؤدِّى ضرب من حركاتها إلى ذلك اللَّون والشكل كالبناء والباني. ثم الحافظ لذلـك سَبب آخر قـد يوجـد في الحيوان وغيـره يحفظ مدة في مثلهـا يمكن أن تتحرَّك العنـاصر تمام حركات الإفتراق حـركة سـريعة وإن كـان الإنغمار قليـلاً وبطيئـة إن كان كثيراً أو يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبِق ويتأخَّر أو يبطيء ما شأنه التأخـر والبُـطوء والمبادر إلى المفـارقة هـو الجوهـر النـاري والهـوائي ويَبْقى الأَرضي والمائي غير سَرِيعَيْن إلى الإنفصال لاتِّفاق الجِهة وربَّما ينحفظ اللون والشكل بأنه إذا اختلطت المـائية بـالأرضية لم تتفـارقا إلا بـالقَسْر بتَصعيـد أو نشف أو غيرهما فلهذا السبب يَبْقى اللَوْن والشَّكْل محفوظَين إلى أن يتصرف في البدن هَواء العالم وناريته بالنشف والتحليل ولما لم يجب أن يكون مع زَوال الحافِظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب أن يتوسَّط زمان لحركـة الانفصال لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحسِّ دليل على أن اجتمـاعه وقَع بلا جامِع على أنك إن حقَّقت لم تجد الشخص وقد فارق الحيـاة في آنٍ من الآنات على ما كان عليه حال الحياة.

السادس النَّفس لا تَحدُث إلا عند استعداد المـادَّة لها وذلـك الاستعداد إنما يَحدث عنـد حُدوث المِـزاج الصالـح فإذاً المـزاج علة بالعـرض لحدوث النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكـون النَّفس عِلَّة لاجتماع العنـاصر وكيف يتأخَّر الشيء عما هو متقدم عليه. والجواب أن الجامِع الأَوَّل هو القوة المولدة للوالـدين إلى أن يحصل لـه استعداد أن يقبـل من واهب الصور قـوة حـافـظة لذلك الجمع بحيث تكون موردة بدل ما يتحلَّل عن ذلك المركب وملصقة بـه ما تورده عليه ومشبهة به إلى أن يصل إلى كمال النشوء فانقطع الدور.

واعلم أن النفس ليست هي الحافظة القريبة لهـذا الاجتماع بـل الحافظ لذلك قُوَّة من قِوَى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية.

البـرهـان الثـاني النبـات والحيـوان يتحـرَّكـان من تِلْقـاء نَفْسيهمـا إلى كمـالاتهما في الكَمّ والكَيْف ولا محـالـة أنَّهمـا تتحـركـان في أَمـزجتهمـا لأن

الأمزجة تابعة للممتزجات. فالمِزَاج متبدِّل عنْد الحرَكة والمحرِّك غير متبـدِّل. فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وأيضاً فـإن البَدن الـذي يسوء مِـزاجه قـد يعود إلى المزاج الصحيح ولا بـدّ من مُعيد وليس هـو المزاج الصحيـح الذي بـطل ولا الفاسد. فإذاً المحرك غَيْر المزاج وليس خارجاً عن جِسْم الحيـوان لأنه لـو كـان مفارقـاً فهو لا يفعـل إلا بواسـطة قوة جسمـانية كمـا عرفت وإن لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل لمجرد جِسْميته العامَّة بل لِقُوة فيه وهو المـطلوب وعلى أنا نعلم قطعاً إنه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج.

البرهان الثالث لو كانَ المحرّك هو المزاج لما حدَث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون من سَبب حَـركة طـارئة على الجسْم على خِـلاف ما يقتضيـه طَبعُه وليس يمكن أن يقـال إن طبـائـع البسـائط تقتضي حـركـة خـلاف مـا يقتضيـه امتزاجها لأن فعل الطبائع بعد امتزاجهـا يجب أن يكون من جنس فعلهـا حال بساطتها ولا يختلفـان إلا بالقـوة والضعف فإنـه لو كـان مقتضى المزاج مقـابلاً لمقتضى الـطبائـع لكانت تلك الـطبائـع تَقتضي أُمرين متقـابلين وذلك ممتنـع فظاهر أنه لَو كان محرّك الحيَـوان هو مِـزاجُهُ لمـا حَدَث الإعيـاء ولما تجـاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرَّعْشة.

ولذلك قـال الشيخ في «الإشـارات»(١): «إن الحيوان يتحـرّك بشيء غير مِزاجه الذي يمانعه كثيراً حالَ حركته في جهة حـركته بـل في نَفْس حركتـه». فيريد بقوله حال الحركةَ البُطء والسُّرعة ويُريـد بقولِـهِ في جهة حـركته ممـانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة ويريـد بقولـه بل في نفس حـركته أن الإعيـاء ربما ينتهي إلى حيث لا تَقْوى النفس على التَّخريك أصلاً.

البرهان الرابع الكيفية الملموسَـة لا تُدرك إلا مـع استحالـة كَيفية مِـزاج العُضْو اللامِس فالمدْرِك لِتلك الكيفية إما أن يكون هو المزاج الذي بَـطل وهو

(١) نص ابن سينا في الإشارات ـ النمط الثالث الفصل الخامس ـ «هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته» (٢/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

محال أو الذي حَدَثَ وهو أيضاً محال لأن المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يُدرك المزَاج الغَريب المتجدِّد ذاته؟.

وبالجملة الإحساس يَسْتدعي الإنفعال والشيء لا يَنْفعل عن نَفْسِهِ فإذاً لا بدّ في الأجسام من شيء آخر بلقٍ عند توارد الحالتين ليَحْصل له الشُّعور بذلك التغيُّر والمزاج غير بقٍ.

البرهان الخامس أن الحيوان قد يتحرَّك في مِزاجه إما من الإشتِداد إلى الضَّعف أو من الضعف إلى الإشْتداد. والمتحرِّك غير المتحرَّك فيه فالمتحرِّك في المزاج غير المزاج وليس المتحرِّك هو الجسم المطلق أو الجسم العنصري فإن ذلك مما يمتنع أن يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيواني، فللحيوان خصوصية في حيوانيته ليست هي مِزاجه وذَلك هو المطْلوب.

البُرهان السَّادس أنك سَتَعلم أن النفس الإنسانية ليست بجِسْم ولا جسمانية ولا شيء من الأمزجة كذلك فالنَّفْس ليسَت بمزاج.

وحَاول بعضُهم حُجّة أخرى فقال إن مِزاج العُضو البَسيط مُشابه لمِزاج جزئه فلو كان المشكِّل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحداً، وهذا فاسِد لأن المشكِل عندَه هو القوة المصوِّرة وتلك القوة المصورة سارية في محلها وجزؤها مساوٍ لِكُلها في الماهية فيعود عليه في القوة المصوَّرة ما ألزم في المزاج وكذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كُل الفلك ولكن العُذر ما ذكرناه هناك.

وقال أيضاً لو كانَ المحرِّك قوَّة مزاجية لحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج الواحد مقتضاه أمر واحِد وهو يَبْطل بالقوة النباتية فإنها واحدة وهي تفعل أفعالاً كثيرة فكذلك هاهنا.

واعلم أن في النفس مذاهب أُخَر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من يَنْصرها حتى نحتاج إلى إفسادها فالأولى أن لا نشتغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق.

الفصل الثالث
في بَيان الحقّ في النفس وأنها جَوْهر

أمـا النَّفس الإنسانيـة فسَتَعرف أنهـا ليست جسماً ولا حـالّـة في الجسم فهي جوهر مُفارق بذاتها، وأما النفوس الحَيوانيـة والنَّباتيـة فهِي قِوَى حـالَّة في الأجسام فمنْ لم يستَبْعِد كَوْنَ الشيء الواحِـدِ جَوهـراً أو عرضـاً باعتـبارين معاً زَعم أن النفس الحيوانية من حيث أنها جُزء من الحيوان جوهـر ومن حيث أنها موجودة في شيء لا كجزء منه فهي عرض وقد سبق الكلام على هذا القول.

ومَن لا يقول بهذا القول فقد احتجَّ بجوهـرية النفس النبـاتية والحيـوانية بـأن قال: إن للنبـات والحيوان خصـوصية جسميـة في المزاج والهيئـة والآثار ليست بأجزائها وقد ثبت أنه ليس السبب لذلك أمزجتها ولا ما يتبع أمزجتها بل شيء يتقدم أمزجتها وذلك لا بُدَّ وأن يكون قُوَّة جسمانيـة لما ثبت أن الجَـوْهَر المفارِق يستحيل أن يكون مدركاً للجُزئيات وفاعلاً للأفعـال الجزئيـة فإذاً تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بـل بتلك القوة فتكـون تلك القوة غير موجودة في الموضوع فهو إذاً جوهر صوري.

ولمن أنكر جوهرية النفس النباتية والحيوانية أن يتعلَّق بأمور أربعة:

أولها أن الحال يمتنـع أن يكونَ سببـاً محله لاستحالـة الدَّوْر فـلا يكون جوهراً.

وثـانيها إن سـاعدنـا على أن الحال يمكن أن يكـون مقوِّمـاً لمحلِّه لكن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدُث بَعْد حُدُوث المِزاج الصالح والمتـأخِّر لا يكون عِلَّة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج.

وثالثها إن سلَّمنا أن النفس النباتية جَوْهر من حيث أنها عِلة قـريبة لقـوام مادتها لكن النفس الحيوانية إنما تنطبع في مادة متقوِّمة بالنفس النباتيـة فالنفس الحيوانية عرَض.

ورابعها أن الجوهر جِنْس لما تَحْته فلو كانَت النَّفْس جوهراً لكـان العِلْم بجوهَرِيَّتها بديهياً حاصلاً من غير كَسْب والتالي باطِل والمقدَّم مثله.

والجواب عما ذكروه أوَّلاً قد مضى في أوائل هذا الباب.

والجـواب عما ذكـروه ثانيـاً أن الجامـع لتلك الأجزاء هـو قُوَّة الـوالدين ولكن ذلك الجمع يَسْتدعي حافِظاً وذلك هو النَّفس فاندَفع الدَّوْر.

والجواب عما ذكروه ثالثـاً أن نَقول إمـا أن يَعني بالنَّفْس النبـاتية النَّفْس النَّـوعية التي تخصُّ النَّبـات دُونَ الحَيـوان أو المعنى العـام الـذي يعمُّ النفس النباتية والحيوانية وهو مبدأ التغـذي والنمو والتـوليد أو يعني بهـا قوة من قـوى النفس التي تصدر عنها هـذه الآثار فـإن عَنى به الأول فـذلك غيـر موجـود في الحيوان وإن عنى به الثاني فالمعنى العام يقتضي أثراً عاماً فـإن الصانـع العام ينسب إليه المصنوع العام فالذي ينسب إلى النفس النباتية العامـة النمو العـام وأمـا قبول الحس والحـركة أوْ لا قبوله فليس ذلـك يُنسب إليها من حيث أنهـا عامَّة وإن عَنى به الثالث فليس الأمـر على ما يـظن من أن القوَّة النـامية تفعـل أوَّلاً بدَناً نباتياً. ثم ثانياً القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القـوة المنمية على أن تكون المنمِّية تبعاً لها وشُعبـة منها وسيتضِّـح بعد ذلـك أن لكل بـدَن نفسـاً واحدة وإن سـائر القـوى معلولة لهـا منشعبة منهـا في الأعضاء ويقنعـك هاهنا ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عندمـا يرد على النفس من محبَّـة أوْ كَراهة غير بَدنية وذلك إذا كان الوارد على النفس تَصديقاً فيتبعـه انفعال من سرورأو غم فيؤثر ذلك في القوة النامية أما الفرح النُـطقي فيزيـدها شِـدَّة ونفاذاً والغم النطقي يزيـدها ضعفـاً وعجزاً حتى يفْسُـد فعلها وينتقص المـزاج وذلك يدلُّ على أن النفس مدبِّرة لجميع القوى البدنية.

واعلم أن القوى النباتيـة الموجـودة في النبات مخـالفة بـالماهيـة للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين عرض لأنها في النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية.

والجواب عما ذكروه رابعاً قال الشيخ: إنا لم نعرف من النفس إلا أنهـا

شيء مدبِّر للبدن وأما ماهية ذلك الشيء فمجْهولة والجوهر الذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم أنه شيء ما يدبِّر البدن فما هو مُتَقوِّم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو غير معلوم لنا متقوِّم بالجوهر فزَالَت الشُّبْهة.

ولقائل أن يقول إن علمي بنفسي غَيْر حاصَل بالكَسْب على ما مَضى فلا يَخْلُو إما أن لا أعلم بنفسي إلا من حَيْثُ أن لها نسبة إلى بَدني أو أعلم حقيقتها والأول باطل لما قد مَضى وقد ثبت أن علمي بنفسي مقتدِّم على عِلْمي بإضافتها إلى بَدني وأيضاً فكيف يصحُّ هذا القَوْل ممَّن يقول: إن علمي بنفسي هو نفس نفسي وإنه أبداً حاضر بالفعل والعَجب ممن يقول مثل هَذَيْن القولين ثم يتغافل عن تَناقضهما لا لموجب.

والجواب الصحيح أن يُقال الجَوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن تَبْقى مجْهُولة كما بيَّناه.

ومما يجب أن يعلم هاهنا أن النفس التي هي الصُّورة المقوِّمة لحامِلها ليست هي مجمُوع القِوى التي سَنَذكُرها فإن كل واحدة منها إن كانت مقوِّمة على الإنفراد عَرض المُحال المذْكور فيما مضى وإن لم تكن واحدة منها مقوِّمة امتنع أن يصير المجموع مقوماً على ما مضى بل المقوم إما أن تكون صورةُ تلزمها هذه القوى المذكورة وإما أن تكون إحدى هذه القِوَى هي الأصل والباقية تكون تبعاً، على ما سنشرح الحال فيه.

الفصل الرابع في تَعديد قوِى النفس

قال الشيخ في «الشفاء»[1] القِوى النَّفسانية مُنقسمة بالقسمة الأوَّلية إلى أقسام جِنْسية ثلاثة:

أحدها النَّفْس النَّباتية وهي كمال أوَّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما تتولد وتنمو وتغتذي.

---

(١) الشفاء ـ النفس ـ ص ٣٢ ـ ٤١. (الفصل الخامس). قارن: مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٤٦ ـ ٣٤٩.

وثانيها النفس الحيوانية وهي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة.

وثالثها النفس الإنسانية وهي كَمال أوّل لجسْم طَبيعي آلي من جهة ما تفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي ومن جهة ما تدرك الأمور الكُلّية.

وللنّفْس النّباتية قِوى ثَلاث:

القُوَّة الغاذِية وهي التي تُحيل جسماً آخر إلى مُشاكلة الجِسْم الذي هي فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه.

والقوَّة المنمِّية وهي قُوَّة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له في أقطاره طولاً وعرضاً وعُمقاً ليبلغ به كَمالُهُ في النشوء.

والقوَّة المولدة وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه أجزاء هي شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتَمْريخ[1] ما يصيره شبيهاً به بالفعل.

وللنّفْس الحيوانية بالقِسْمة الأُولى قوّتان محرِّكة ومدْرِكة. والمحرِّكة على قِسمين: إما محرِّكة بأنها باعثة على الحَركة. وإما محرِّكة بأنها فاعلة، والمحرِّكة على أنها باعثة هي القوة الشّوقية وهي التي إذا ارْتَسمت في التخيُّل الذي سَنَذْكُره بعد صُورَة مَطْلوبة أو مَهْرُوب عنها حَمَلت القوَّة المحرِّكة الأخرى التي نذكرها على التحريك ولها شعبتان: شُعبة تسمى «قوة شهوانية» وهي قُوَّة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيَّلة ضرورية أم نافعة طلباً للذّة.

وشعبة تُسمى «قوة غضبية» وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيَّل ضاراً أو مفيداً طلباً للغَلَبة.

وأما القوة المحرِّكة على أنها فاعلة فهي قوة تَنْبعث في الأعصاب

---

(١) التمريخ من مَرَخ الشيء بمرخه مرخاً وتمريخاً أي دهنه. (لسان العرب ٦/٤١٧١).

والعضلات من شأنها أن تشنّج العَضلات فتجْذِب الأوتار والرِّبـاطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جِهَة المبدأ وتُرْخيها أو تمدُّها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القُوَّة المدْرِكة فتنقسم إلى: قوة تُدرك من خَـارِج، وإلى قُوة تـدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخَمْس أو الثماني.

فمنها البَصَر وهو قُوَّة مُرَتَّبة في العصبة المجوفـة تدرك صـورة ما ينـطبع في الـرطوبـة الجليديـة من أشباح الأجسـام ذوات اللون المتأدِّيـة في الأجسـام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

ومنهـا السَّمع وهـو قُوة مَـرتبة في العَصب المتفـرق في سطح الصمـاخ تُدرك صورة ما يتأدَّى إليه من تموُّج الهـواء المنضغط بين قارِع ومقـروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فـاعل للصـوت فيتأدى تمـوجه إلى الهـواء المحصور الراكد في تجويف الصمـاخ وتحركـه بشكل حـركته وتمـاسّ أمواج تلك الحَرَكة تِلْك العصبة.

ومنها الشَّم وهو قُوَّة مُرَتبـة في زائِدَتي مقـدَّم الدمـاغ الشبيهتين بحَلْمَتيْ الثَّدي تدرك مـا يؤدي إليه الهـواء المستنشق من الرائحـة الموجـودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالإستحالة من جِرْم ذي رائحة.

ومنها الذَّوْق وهو قُوَّة مُرَتبة في العصبة المفروشة على جِرْم اللِسـان تُدرِك الـطعوم المتحللة من الأجـرام المماسـة المخالـطة للرطوبـة العذبـة التي فيها مخالطة محيلة.

ومنها اللَّمْس وهو قُوَّة مُرَتبة في أعصاب جِلْد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه وتؤثر فيه بالمضادة المُحِيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب.

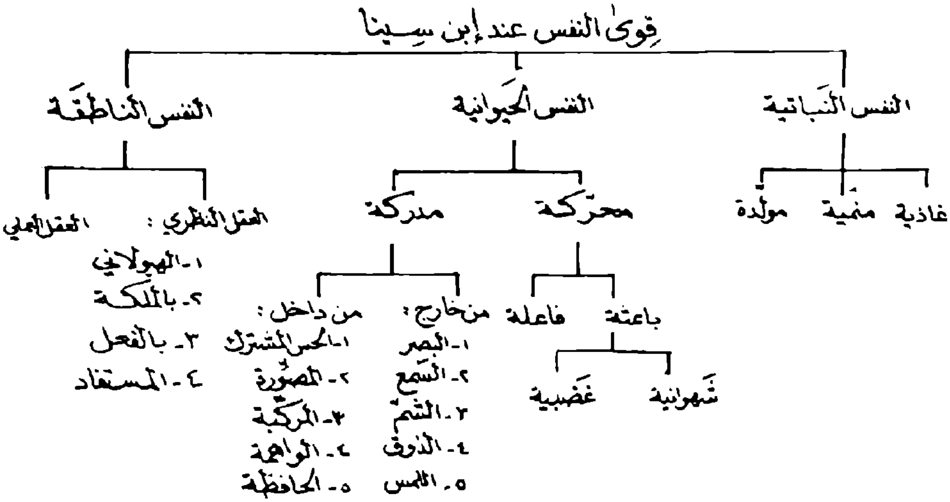
ويُشبه أن تكون هذه القوَّة عند قوم لا نوعاً آخر بلْ جنساً لقِوى أربع أو فوقها مُنبعثة معاً في الجلد كله واحـدتها حـاكمة في التَّضـاد الذي بين الحـار والبارد والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاكمـة في

التَّضاد الذي بين الصُّلب واللين والرابعة حاكمة في التَّضـاد الذي بين الخَشن والأملس، إلا أن اجتماعها في آلـةٍ واحدة يـوهـم توحُّـدها بـالذات إلى هـاهنا عبارة الشيخ(١).

وأنـا أكتب تفصيل مـذهبه في القـوى الباطنـة بعبارة نفسي حتى تكـون أخصر وإلى الإفهام أقرب. قالوا القُوَّة المدْرِكة إماأن تكون مُـدْرِكة للجـزئيات أو للكليات والمدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة وقد عَرفتهـا وإما أن تكون من الحـواس الباطنـة ثم إن الحس الباطن إمـا أن يكون مـدرِكاً فقط أو مـدرِكاً ومتصـرِّفاً. فـإن كان مـدركاً فقط فـإما أن يكـون مدركـاً للصُّوَر الجُزئية أو للمعاني الجُزئية وأعني بالصُّوَر الجزئيـة مثل الخيـال الحاصِـل عن زَيْـد وعَمْرو، وأعني بـالمعاني الجُـزئية مثـل إدراك أن هـذا الشخص صـديق وذلـك الآخر عـدوّ. فالمـدرك للصور الجـزئية يسمى حِسـاً مُشْتَركـاً وهُو الذي يجتمع فيه صُوَر المحسُوسات الظاهرة كلها والمـدرك للمعاني الجـزئية يسمى وَهْمـاً ثم لكلّ واحـدةٍ من هاتين القـوتين خِزَانـة فخزانـة الحسّ المشترك هي الخيال وخزانة الوَهم هي الحافظة. فهذه قِوَى أربـع: الأولى الحِس المشترك والثانية خزانتها وهي الخَيال والثالثة الوَهْم والرابعة خزانتها(٢) وهي الحافظة.

---

(١) بيان قِوى النفس عند ابن سينا:



(٢) في نسخة: خازنتها.

وأما القُوَّة المتصرِّفة فهي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركِّب صورة إنسان بصُورة طَيْر وجبل من زُمُرّد وبحرٍ من زئبق وهذه القوة إن استعملتها القُوَّة الوَهْمية الحَيوانية تُسَمَّى متخيِّلة وإن استعملتها القُوَّة الناطِقة تُسَمَّى مفكِّرة وزَعموا أن الحس المشترك والخيال مسكنهما البَطْن المقدَّم من الدِّماغ، وأما المتخيِّلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ. وأما الوهمية فمسكنها أيضاً نهاية البطن الأوسط من الدماغ. وأما الحافظة فمسكنها البطن الأخير من الدماغ.

ثمَّ مِنْهم من يجعل «النفس الحيوانية» عبارَة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعل سائر القوى تبعاً لها. فهذا خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعَت في هذا التقسيم القوة الحيوانية التي يذكرونها في الطِّب.

وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر ونريد الآن أن نذكر أدلتهم على إثبات هذه القوى ونتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد أن نبيِّن أن أفاعيل النفس من كَم وجه تختلف.

الفصل الخامس
في تعديد وُجوه اختلاف أفاعيل النفس

زعموا أن ذلك من أربعة أوجه: الأول بالوُجود والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين والثاني بالشِّدة والضَّعف كالظن واليقين والثالث بالبُطْء والسُّرعة كالحَدْس والتفكُّر والرابع باختلاف الأنواع إما مع اتحاد الجنس القريب كأبصار السواد والبياض وإدراك الحلو والمر أو مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان والأصوات وإما القريب والبعيد كالإدراك والتحريك.

وإذا عرفت ذلك فنقول أما القسم الأول فلا يَستدعي قوَّتين لأن وجود الفعل لوجود القوة وعدَمه لعدمِها أو لعَدم شَرط من شرائطها، والثاني لا يَستدعي قوَّتين وإلا لزَم أن تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة

والنقصان الغير المتناهية ولزم تتاليها في آناتٍ متتالية وكل ذلك مُحال بل السبب فيه اختلاف قوَّة القوَّة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا القول في السُّرعة والبطء. وأما القِسْم الرابع فزَعموا أن الأُمور المتخالفة بالجنْس قريباً كان أو بعيداً لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتَّحريك بلْ لا تكون وافية بالإدراك الباطن والإدراك الظاهِر بل لا تكون وافية بإدراك الألوان والطعوم والروائح بل لا بدّ لكل جِنْس من قُوَّة على حدة هذا هو اختيار الشيخ[1].

ثم إنه سأل نفسه فقال: لقائِل أن يقول لم لا يجوز أن تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الأفعال؟ وإن سلمنا أن النفس الإنسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكنْ لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة المحركة واحدة؟ وإن سلَّمنا تغيرهما ولكن لم لا يجوز أن تكون المحرِّكة قوة واحدة والشهوة والغضب قُوة واحدة، فإن صادفت اللَّذة انْفَعلت على نَحْو أو الأَذى انفعلت على نحو آخر وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحداً، وإن سلَّمنا تغايُرَهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة أفعالاً مختلفة وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية ولئن سلَّمنا تغايُرهما فلم لا يجوز أن تكون الغاذِية والنامية والمولدة واحدة فهي تُورد على الشَّخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه إلى أن ينتهي إلى النهاية في قَبُول الزيادة وهو النماء وإذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرِّك لتغذوها به ويفضل منه فَضْل غير مُحتاج إليه في التغذي وهو غير منصرف إلى النمو فتنصرف إلى فعل آخر محتاج إليه وهو التوليد ثم لا تزال تورد بدل ما يتحلل إلى أن تَعْجز فيحل الأجل.

واعلَم أن للشيخ في إبطال هذه الأسئلة دليلاً عامّاً يعم جميع القوى ودليلاً خاصاً على كل واحدة منها فلنذكر أولاً الدليل العام.

أما الحُجَّة العامة فهي أن القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

---

(١) الشفاء الفصل الرابع من المقالة الأول من الفن السادس (النفس ص ٢٧ ـ ٣١).

إلا فعل واحد فإذاً القوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأ لأكثر من فعل واحد بالقَصْد الأوَّل نعم يجوزُ ذلك بالقَصْد الثاني مِثْل أن الإبصار إنما هو قوَّة على إدراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً. والقوة الخيالية هي التي تَسْتثبت الأُمور المجردة عن المادة تَجريداً غير تام ثم يعرض أن يكون تلك لوناً أو طعماً والقوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون تلك شكلاً وتارة تكون عدداً.

ولقائل أن يقول هذه الحُجَّة مبنية على أنه لا يصدر عن الواحد أكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة. وأيضاً فلنسلِّم ذلك ولنتكلم على هذه الحجَّة من أربعة أوجه:

الأَول وهو أن الدَّليل الذي دلَّ على أن الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع كذلك بعينه دلّ على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا واحد بالشخص فيلزم أن تكون القوة الباصرة التي ادركنا بها سواداً غير القوة التي أدركنا بها سواداً آخر وإن كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوَّزتم أن يصدر عن الواحد الشخصي أكثر من معلول واحد شخصي فقد خالَفتم مُقتضى الدَّليل الذي دلَّ على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وحينئذٍ تَبْطل حُجتكم.

الثاني هو أن الحِسّ المشترك مُدرِك لكُل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة فقد صَدرت عن القوَّة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الإدراكات المختلفة وقد بطل أصل الحجة وإن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز أن يكون صدورها عن قوة واحدة؟.

الثالث أن القوَّة الباصرة لا يقتصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السَّواد والبياض وما يتوسَّطهما، فإذا جاز أن تكون القوة الواحدة وافيةَ بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جِنْس واحد بعيد؟ وأيضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وإن كان إدراكها لهما يتوقف على إدراكها اللون

أولاً لكن ذلك لا يقدح في إدراكها لهما فإذاً القوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس وأيضاً التخيل يكون مدركاً لأمور مختلفة بالجنس بل العَقل مُدرك لجميع الأمور الكلية فبطل ما ذكروه.

فإن قالوا إبصار السَّواد والبياض الاختلاف فيه إنما حصَل في المدرك لا في الإدراك وأما السماع والإبصار فإنما حصَل الاختلاف في الإدراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الإدراكين لكان يصدر عنها فعلان مختلفان.

فنقُول إدراك الشيء عندكم عبارة عن حُصول صُورة مُساوية لماهية المدرك في المدرك. ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الإدراكات المساوية لها في النوع مختلفة فإذا نسبتموها إلى القوة الواحدة فقد أبطلتم قولكم إن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من الواحد.

الرابع أنه لا خلاف بين الحكماء في أن قولهم الواحد لا يصدُر عنه إلا الواحد غَيْر صَحيح على الإطلاق بَل بشرط أن لا يكون فِعْل الفاعل موقوفاً على آلة أو شرط، فإنه إن توقف الفاعلية على شَرْط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيِّزه الطبيعي وللإستقرار والثبات عند كون الجسم في حيِّزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع أنه هو مبدأ، لجميع الحوادث التي تحدُث في عالمنا وذلك لأجل اختلاف الشرائط والمعدات.

وإذا ثَبت ذلك فنقول لِمَ لا يجوز أن تكون القوة السامعة والباصرة والشامَّة والذائقة واللامسة قوة واحدة إلا أنه تختلِف أفعالها بحسب اختلاف الآلات وإذا بَقِي هذا الاحتمال فقد سَقطت هذه الحجة.

وأما الأدلة الخاصة فثَلاثة الأول احتَجُّوا على أن القوَّة المدرِكة للجزئيات غير النفس الناطقة بأن قالوا النفس الناطقة جَوْهَرٌ مجرَّد عن المادَّة وعلائِقها وما كان مجرداً عن المادَّة وعلائقها استحالَ منْه إدارك الجزْئيات فإذاً المدرك للجزئيات فينا قوة أخرى غير النفس.

واعلم أن الكلام في هذه المسألة طويل وسيأتي على الاستقصاء فيما بعد ولكنا نذكر هاهنا نكتة نستأصل بها تلك القاعدة ونُحيل الاستقصاء على ما سيأتي.

فنقُول لَنا مقدِّمة صادِقَة يَقينية لا يشكُّ فيها عاقِل وهي أن الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدركاً لذَيْنك الشيئين وذلك لأن الحكم على الشيئين عبارَة عن التصديق بثُبوت أمر لهما أو سلبه عنهما والتصديق لا يتم إلا بتصور الطرفين فإذا حكمنا بشيء على شيئين فلا بُدّ وأن يكون ذلك الحاكم متصوراً لذينك الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذي حكم بها عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم(١).

وإذا عرفت هذه المقدِّمة فنقول إنا إذا أدركنا شخصاً من أشخاص الناس علمنا أنه جزئي للإنسان الكلي وأنه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لا بُدَّ وأن يكون هو بعينه مدركاً للإنسان الجزئي والإنسان الكلي والفرس الكلي فإذاً المدرِك للجزئيات بعينه هو المدْرِك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا أدري كَيف غَفل عنها السَّابقون مع حذاقتهم وأما الإستقصاء من الجانبين في هذه المسألة فسيأتي.

الثاني قالوا وَجَدنا عُضْواً سليماً في الأفعال الطبيعية مختلاً في الأفعال الحِسِّية وبالعَكْس فعَدم الإحساس إما لعَدم القوَّة الحسَّاسة أو لأن العضو لا ينفعل عن القوة فإن كانَ الأول فقد حصل المقصود لأن القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت إحدى القوتين مخالفة للأخرى. وأما الثاني فباطِل لأن تلك الأجسام قابلة للحَرّ والبرد ومتأثرة عن الطُّعوم والرَّوائح فلو كانت القوة اللامِسة والذائقة والشامَّة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حُصول الإدراك.

ولقائل أن يقول ليس يَلْزم من حُصول القوة المدرِكة وحُصول المدرَك

(١) في المنطق: «الحكم على الشيء فرع عن تصوّره».

في شيء واحد حصول الإدراك إذ من الجائز أن يكُون الإدراك موقوفاً على شَرطٍ فائِت ألا ترى أن العُضو اللامِس حصَلت فيه القُوَّة اللامِسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوَّة الباصرة مَوجودة في الرُّوح الباصر الذي وجد فيه لَوْنٌ ما وَهَيئةٌ ما. ثم إن القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها، فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حُصول الإدراك فإذاً لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضُو عن عُضو آخر اختلاف القوتين الحالتين في العضوين.

الثالث قالوا لوْ كانت القوة الحساسة والمتحركة بالإرادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركاً بالإرادة لأن جسمه ممكن أن يتحرك والقوة المحركة بالإرادة موجودة فكان يجب أن تكون حركته حركة بالإرادة ولما لم يكن كذلك ثبت أن القوة النباتية التي فينا مغايرة للقوة الحيوانية التي فينا.

ولقائل أن يقول أليس من مذهَبكم أن القوة الغاذية القائمة بعضْو مخالفة بالنوع والماهية للقوة الغاذية القائمة بعُضْو آخَر فإذا كان كذلك فمن الواجب أن تكون الغاذية التي للإنسان مخالفة بالنوع للغاذية التي في النبات وإن كان عدم وجوبه محتملاً أيضاً.

وإذا ثبت ذلك فنقول لا يلزم من قولنا أن الغاذية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغاذية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة.

وأما سائر الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد والذي نَخْتارُه أن المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات هو النفس وأن المحرِّك بالإرادة هُوَ النفس إلا أن تلك الإدراكات المختلفة متوقِّفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فمَتى فُقدت آلة أو شرط فقد ذلك الإدراك وذلك الفعل لا لأجل أن ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك العُضو بل لأن ذلك العُضو كان آلة أو شرطاً فلما

اختلَّ حَصل الإختلال في الفعل بلى الأفعال النباتيـة أعني التغذي والنُمُـو وما أشبههمـا غيـر صـادِرَة عن النَّفس بـل عن قـوى تـوجـد عن النفـس في تلك الأعضاء والدليل على ذلك أن التغذي والنمو لـو كانـا فعلين من أفعال النفس لكانت النَّفس شاعِرة بما يصدر عنها من الإحالة والهَضْم وكان يجب أن تكون النفس عـالمـة بجميـع مـراتب الإستحـالات للغـذاء وبجميـع الأعضـاء على التفصيل علماً بديهياً ولما لم يكن كذلك علمنا أن الفاعل لهذه الأفاعيـل قِوى عديمة الشعور بهذه الآثار.

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال النفس لها شعور بهذه الأمور إلا أنهـا ليـس لها شعور بذلك الشعور أو ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستِمرّ لأجل أن كثـرة تغيُّرات هذه الأفاعيل سبب لِنسيان النَّفس لها كما أن الإنسان إذا سمع كلماتٍ كَثيرة متوالِية سريعة الموالاة فإنه يَنْساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك هاهنا.

فالجواب: أنه لو جاز أن يقال إنا عالمون بجَميع مـراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجَميـع الأعضاء التي يستحيـل إليها الغـذاء مع أنـا لا نجد ذلـك الشعور من أنفسنا لجاز أن يقال بـأن العامي عـالم بجميع الـدقائق والحقـائق وإن كـان لا يجد من نفســه ذلـك بـل جـاز أن يقـال مثله في البهـائم بـل في الجمادات.

فإن قيل: الـدليل على أن الفـاعل لهـذه الأفاعيـل النفس الإنسـانيـة أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الجذْب والهضْم بسَبب من الأسباب كما يكون للمـريض ليلة بحرَّانـه فإنـه تصير نفســه مقصـرة عن ســائـر الأمـور الإدراكيـة والحركات الإرادية وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهـذه الأفعال واستغـراقها فيـه فلا جرم انقطعت عن سائر الأفاعيل.

فـالجـواب إنـه لِمَ لا يجـوز أن يكـون شعـور النفس بتلك التغيـرات العظيمـة هو المانع من سائـر الأفعال وأيضـاً فمن الجائـز أن تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النبـاتية وحينئـذ يندفـع ما قـاله هـذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القِوى.

الباب الثاني
في القوى النباتية[1] وأحكامها
وفيه اثنان وعشرون فصلا

الفصل الأول
في أقسام القوى النباتية على وجه كُلِّي[2]

القوى النباتية إما أن تكون مخْدُومةً، وإما أن تكون خادِمة. أما المخدومة فإما أن يكون تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع، أما التي تكون لأجل الشخص فإما أن تكون لأجل بقاء الشخص وإما أن تكون لأجل تحصيل كمال ذاته. أما التي تكون لبقاء الشخص فهي «الغاذية» وهي التي تُحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتورده بدل ما يتحلّل. وأما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي «النامِية» وهي التي تَزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشوء و«الغاذية» تخدم النامية وتورد الغذاء إما مساوياً لما تحلل أو أنقص أو أزيد والنمو لا يكون إلا إذا كان الوارد أزيد عن المتحلِّل لكن ليس كلما كان كذلك كان نمواً فإن السِّمن بعد سن الوُقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذُبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليبلغ تمام النشوء وإنما يتم فعل الغاذية بأمور ثلاثة:

---

(١) لم يتقصر الرازي في هذه الفصول على القوى النباتية بل تعرض للقوى الحيوانية أيضاً.

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ ـ ٤٩، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧. والنجاة لابن سينا ص ١٩٦

الأول تَحصيل الخَلْط الذي هو بالقـوَّة القَريبـة من الفعل شبيـه بالعضـو وقد يُخل به كما في عِلّة عدم الغذاء.

والثـاني تصييـر ذلـك جزءاً للعضـو وقـد يخـل بـه كمـا في الإستسقـاء اللَّحْمِي.

والثالث تشبيهه به في قوامه وماهيته ولونـه وقد يخـل به كمـا في البَرص والبَهق[1]، واعلم أن غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر إذ لو اتَّحدت طبائعها لاتَّحدت أفعالها.

وأمـا اللتان لبقـاء النوع فـأُولاهـما «المُـولِّدة» وهي التي تفصل جزءاً من فضـل الهضم الأخير للمغتـذي وتودعـه قوة من شبههـا. وثانيهـمـا «المُصَوِّرة» وهي التي تفيد المَنِيّ بعد استحالة الصورة والقوى والأعراض بإذن الله تعـالى شأنه.

وأمـا الخادِمـة فهي تخدم الغـاذية وهي أربـع «الجاذبـة» و «المـاسكـة» و «الهاضِمَة» و «الدافعة».

فهذا ما قيل في هذه القـوى وهاهنـا أمور لا بـدّ من البحث عنها ونحن نذكرها في فصول.

الفصل الثاني في إثبات القوة الجاذبة

ولنبين أولاً ثبـوتها في المعـدة والرحم ثم في جُملة الأعضـاء. فنقـول: الدليل على وُجود هذه القوَّة في المَعِدة لوجهين:

الأول أنا نشاهد حَركة الغذاء من الفم إلى المَعِدَة والحركات إما إراديـة وإما طبيعية وإما قسرية، ولا شك أن الغذاء ليس له إرادة أن يتحرك إلى المعدة فتلك الحركة ليست إرادية وليست أيضاً طبيعية مثل أن يقال الغذاء جـرْم ثَقيل

---

(١) البَهْق: مباض دون البَرص... وقال ابن فارس هو سواد يعتري الجلد أو لون يخالف لونه... (لسان العرب ١/٣٧٤ ـ المصباح المنير للفيومي ص ٦٤).

فيتحرَّك لِثِقلِهِ إلى أسفل المَعِدة فإن الإنسان لو انقلب حتى تدلّى رأسُه إلى أسفل ورِجْلاه إلى فَوْق منتصباً امكنه أن يزدَرِد الطَّعام ازدراداً تاماً فبقي أن تلك الحَركة قَسْرية ولا بدّ من قاسِر، وهو إما دفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطَّعام باختيارِهِ إلى المعدة، وإما جَذب من تحت وهو أن يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها والأول باطِل من وَجْهين: «الأول أنا نجد المريء والمعدة في وَقْت الحاجَة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يمضغ من غير إرادته والثاني أنا نجد المريء والمعدة عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاذَتِها وقربها من طبيعتها ويبين ذلك أنه مَتَى نغذي الإنسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلواً واستعمل القَيء وجد ما يخرج بالقيء من الشيء الحلو في آخر شيء تقيأه وذلك لجذَب المعدة له إلى قعرها ومتى تناول الإنسان غذاء أو دواء كريهاً وجد المريء والمعدة ترومان التقلُّص ولا تَزْدَرِدَانه إلا بعسر وإذا بطل هذا القسم عين أن يكون انجذاب الطعام من الفم إلى المعدة لقوتها الجاذبة.

الوجه الثاني أنا نرى المريء يقصر والمعدة تصعد إلى فوق لتشَوُّقِها إلى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة في بعض الحيوان القصير المريء في وقت تناول الغذاء تصعد حتى تلاقي الفم إذا كان فمه واسعاً كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه.

ولنبيِّن ذلك أيضاً في الرَّحِم فنقول: إن قوماً من الفلاسفة سموا الرِّحِم حَيواناً مشتاقاً إلى المَنِيّ وذلك لشدة جَذْبه له ويدل عليه أن الرحم إذا كان قد انقطع عنه الطَّمث قريباً وكان خالياً عن الفُضول المانعة له عن فِعله اشتدَّ شَوقه إلى المني حتى إن الإنسان يحس في وقت الجِماع كأن الرَّحم يجذب إحلِيلَه إلى داخله كما تجذب المِحْجَمة الدمَ.

ولنبيِّن ذلك أيضاً في سائِر الأعضاء فنقول الدم إذا كان في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاث أعني الصفراء والسوداء والمائية ثم إن كل واحد من تلك الأخلاط الأربعة يتميز عن الآخر وينصب إلى عضو معين: ولولا أن في كل واحد من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال

أن تتميز تلك الرُّطوبات بَعضها عن البعض بنفسِها ولاستحال أن يختص كلُّ عُضو بُرطوبة مُعيَّنة اختصاصاً دائماً أو أكثرياً وهذا قاطع في إثبات القوة الجاذِبة بجُمْلة الأعضاء.

الفصل الثالث في القُوَّة الماسِكَة

ولنبيِّن وجودها أولاً في الرَّحِم والمَعِدَة وثانياً في سائر الأعضاء.

أما المعدة فاعلم أن فعل الماسكة في المعدة هو أن تحتوي المعدة على الغذاء احتواءً تاماً تماسّه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء، وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فإن الغِذاء إن كان قليلاً وكانت القوة الماسكة قوية ولاقته المعدة والْتَوت عليه جَادَ هضمُهُ ومتى كانت الماسكة ضعيفة فإنها لا تلزم الغذاء فيحدث في البطن قَراقِر ونفخ وبُطْء الإستمرار وعلى هذا المثال الرَّحم يحتوي على الزَّرْع.

والدليل على وجود هذه القوة في المعدة أنا نجد عياناً إنا إذا أعطينا حيواناً غذاءً رطباً مثل الأشربة والأجسام الرقيقة ثم شرخنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقاً حتى لا يمكن أن يسيل من ذلك الغذاء الرطب شيء بوجه من الوجوه وإن فعلنا هذا التشريخ بعد نفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الإمعاء قابضة على ما فيها من الأثقال ولو أن الحيوان تناول عظماً أعظم من سعة البواب فإنه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علِمنا أن هناك قُوَّة تمسك شيئاً دون شيء.

وأما إثباتها في الرحم فمن وجهين: الأول المشاهدة وهو أنا نراه إذا انحذب إليه المَنِي منضماً انضِماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ولو أنك شققت بطن الحيوان الحامل من أسفل السُّرَّة إلى نحو الفَرْج وكَشفتَ عن الرحم برفق فإنك تجد الرحم كما ذكرنا. الثاني أن جِرْم المني طبيعته تقتضي الحركة إلى أسفل

فلولا أن في جوهر الرحم قُوة ماسكة تمسكه لما توقف. وبهذا الطريق أثبتنا هذه القوة في سائر الأعضاء.

الفصل الرابع في القُوَّة الهاضِمة

قال الشيخ: الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة إلى قوام متهيء لفعل المغيرة فيه إلى مِزاجٍ صالح للإستحالة إلى الغذائية بالفعل أقول هذا الكلام نص في أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ولأنه جعل الغاذية مخدُومة للقوى الأربع التي إحداها الهاضمة فلا بدّ من تغايرهما فلنتكلم في الفرق بينهما.

فنقول أن الهاضمة يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو وللدم صورة نوعية فإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بَطُلَت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة أخرى فيكون ذلك كوناً للصورة العضوية وفساداً للصورة الدموية. وهذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يَحْصُل هُناك من الطَّبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الأول ينتقص والثاني يشتد إلى أن تنتهي المادة إلى حيث تبطل عنها الصورة الأولى وهي الدموية وتحدث الأخرى وهي العضوية. وحينئذ تعرض هاهنا حالتان إحداهما سابقة على الأخرى، فالسابقة هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حُصول الصُورة العضوية فالحالة الأولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن أن يقال في الفَرْق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته.

ولقائل أن يقول الكلام عليه من وجهين: الأولى أن القوة الهاضمة محرِّكة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو، وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل إليه، فإذاً القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية فإذاً الفاعل للفعلين قوَّة واحدة. أما الصُّغْرى فظاهرة لأنه لا معنى للهضم إلا التحريك عن الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية، وأما

الكُبرى فظاهرة أيضاً لأن من حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك وأما المعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي فهو فعل ذلك الشيء.

والشيخ قد اعترف بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الأول من طبيعيات «الشفاء»(١) عند شروعه في الاحتجاج على أن بين كل حركتين سكوناً فقال: «محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلاً بلا علة مُوجودة موصلة ومُحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الأول». هذا كلامه. وهذا يقتضي أن يكون الواصل إلى الصورة العضوية واصلاً لعلة وأن يكون تلك(٢) العلة هي التي أزالته عن المستقر الأول ولما كان المُزيل عنه عن الصورة المنوية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل له إلى الصورة العضوية هو تلك القوة فإذاً القوة الهاضمة(٣) هي الغاذية لا غير.

الوجه الثاني إن هاضمة كل عضو لا شك أنها بطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الإستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك المرجحات بأن ينسب إلى القوة الهاضمة أولى من البعض بل يجب أن يُنسب إليها جميع مراتب ذلك الإستعداد ومتى كمل الإستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور وإذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية فإذاً لا فرق بين الهاضمة والغاذية.

وهذا الذي قلناه قد شهد بصحته كلام جالينوس وأكثر المتأخرين. أما جالينوس فلأنه لم يذكر من القوة الغاذية في شيء من كتبه إلا هذه الأربع قال في «الأربعة المنافع»(٤) أن للمعدة قوة تجتذب بها ما يلائمها ولها قوة أُخرى بها تمسك ما يصل إليها وقوة أخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هي أقدم هذه القوى كلها أعني المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة إلى تلك الثلاث.

---

(١) الشفاء (السماع الطبيعي) ص ٢٩٨
(٢) هكذا بالأصل ولعلها: وأن تكون تلك العلة... الخ.
(٣) في نسخة: هو القوة الهاضمة يعني الغاذية لا غير.
(٤) هو كتاب منافع الأعضاء في سبع عشرة مقالة. والمقالة الرابعة هي في آلات الغذاء (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ١/ص ١٤٤).

وقال «المسيحي»[1] في كتاب القِوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة: القوى الطبيعة ثلاث غاذية ومرتبة ومولدة والغاذية أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيهاً بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المعنى.

الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفَضْلة

اعلم أن الغِذاء مرَكّب من جَوْهرين: أحدهما صالح لأن يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك. وللهاضمة فعل في كل واحد منهما أما فعلها في الأول فما سبق وأما فعلها في الثاني فتلك الأجزاء لها ثلاثة أحوال إما أن تكون غليظة أو رقيقة أو لزجة وفعل الهاضمة في الأول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع.

فإن قيل: الشيء كلما كان أرقّ كان اندِفاعه اسهل فلماذا جَعَلتم التغليظ أحد هذه الأمور المسهِّلة للدفع؟.

قلنا: لأن الرقيق قد يتشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا تندفع وأما إذا غلظت لم تتشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكلية.

الفصل السادس في القوة الدافعة

يدل على ثبوتها أمران:

الأول أنك ترى المعدة عند القيء كأنها تُنتزع من مَوْضعها إلى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز إذا كان البراز معتقلاً أو كان في الإمعاء فضل لذاع كأن الإمعاء تنتزع من موضعها لدفع ما فيها إلى أسفل

---

(١) هو عيسى بن يحيى الجرجاني المسيحي، أبو سهل. المتوفى سنة ٣٩٠ هـ. طبيب وحكيم، من تصانيفه أيضاً: إظهار حكمة الله تعالى في خلق الانسان، كتاب في العلم الطبيعي، كفاية الطب الكلي، كتاب في الوباء، كتاب تعبير الرؤيا. (معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٨/ ٣٥ وانظر عيون الأنباء ٢/ ٣٧٠ ـ ٣٧١).

وترى عامة الأحشاء تتحرك إلى أسفل لحركة عضل البطن ومعونة الأمعاء على دفع ما فيها حتى إنه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير[1].

الثاني أن الدم يرد على الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقي المنافي عنده ولم يَخْلُ شيء من الأعضاء قط عن الأخلاط الفاسدة ولما بطُل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة.

الفصل السابع
في بيان مغايرة هذه القوى

وإذ قد ثبت أن في الأعضاء قوة جاذبة وماسِكة وهاضِمة ودافِعة، فلقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون هذه القوى قوَّة واحدة بالذات وأربعة بالإعتبار فتكون تلك القوة جاذِبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعد الإزدراد ومغيرة له عند الإمساك ودافعة للفضل المستغني عنه عند الفراغ، والحجة المشهورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد قد بَطُلت فعَلى ماذا تعولون؟ فنقول: الذي يمكن أن يقال فيه: إنا نرى العضو ضعيفاً في أحد هذه الأفعال قوياً في الباقي ولو لا تغاير هذه القوى لاسْتَحَال ذلك.

الفصل الثامن في آلات هذه القوى

زَعموا أن القوى الجاذبة آلتُها في الجذب: الليف المطاول، والماسكة آلتها في الإمساك: اللِيف المؤرِّب[2] والدافعة آلتها في الدفع الليف المستَعْرِض وهذا الكلام على إطلاقه يُعجبني لوُجوه خمسة:

---

(١) الزحير ـ كما في «لسان العرب» لابن منظور ـ «والزُّحار والزُّحارة: اخراج الصوت أو النفس بأنين عند عَمل أو شدَّة...» (١٨١٦/٣).

(٢) في «اللسان»: «الإرْب العضو وأرَّب العضو: قطعه موفراً، يقال: أعطاه عضواً مؤرَّباً أي تاماً لم يُكسر، وتاريب الشيء توفيره...» (٥٦/١). وهنا الليف المؤرّب هو نوع من أنواع الليف الثلاثة: المستعرِض والمؤرَّب والمطاوِل. ويستعمل الآن لفظ: العضلات بدلاً من الليف.

أما أولاً فلأنهم ما أقاموا في كتبهم الطبيعيّة والطبية برهاناً على توقف صدور هذه الأفعال عن هذه القوى على هذه الليفات.

وأما ثانياً فلأن لحم الكبد فيه قوة جاذبة وماسكة ودافعة وليس فيها لِيف أصلاً. فإن قيل الأصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الأوْرد فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاول ترشح منه على جوهر لحم الكبد فنقول: ذلك الدم إما أن ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذباً لذلك الدم أوْلا مَعَ كونه جاذباً فإن كان مع كونه جاذباً له فالجذب لا يتوقف على الليف وإن كان لا معَ جَذْب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة هذا خُلْف.

وأما ثالثاً فالرطوبة الجليدية مع القطع بأنه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه.

وأما رابعاً فكل واحد من شَظايا الليف غير مركَّب من الليف وإلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهاية مع أن فيها هذه القوى.

وأما خامساً فالليف المستعرض ليس فيه ليف مُطاول مع أنه يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مُستعرض مع أنه يدفع الفَضل فثبت أنه لا يجوز توقيف هذه الأفعال مطلقاً على هذه الليفات بل لو قيل إن جذب المريء والمعدة يتوقف على الليف المطاول ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقاً لأنه متى وقع الخلل في أحد الليفين وقع الخلل في ذلك الفعل.

الفصل التاسع في
احتياج فاعلية هذه القوى إلى الكيفيات الأربع

اعلم أن بيان ذلك مبني على مقدِّمة: وهي أن فاعلية هذه القوى بالتحريك أما الجذب والدفع فلا شك أنهما لا يتمان إلا بالحركة المكانية، وأما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك حركة في الكَيْف، وذلك

التغير لا يحصل إلا بتَفريق الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء الرقيقة، وذلك الجَمْع والتفريق لا يحصلان إلا بالحركة المكانية. فإذاً الهضم حركة في الكيف وهي معلول حركات مكانية. وأما الإمساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو مَنْع من الحركة ولكنه لا يحصل إلا بتحريك الليف على هيئة الإشتمال فإذاً لا بدّ فيه من الحركة. فثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة.

وإذا ثبت ذلك فنقول إن البرودة مُميتة مخدِّرة فلا ينتفع بها شيء من القِوى بالذات بل القوى جميعاً محتاجة في أفعالها إلى الحرارة ومع ذلك فقد تنتفع بالبرد بالعَرض وأكثرها انتفاعاً بالبرد الماسِكة من حيث أنها تحفظ الليف على هَيئة الاشتمال الصالح للإمساك ثم الدّافعة من وجهين: الأول أنها تمنع من تحلُّل الرِّيح المعينة على الدِفع، الثاني: أنها تجمع الليف العريض العاصِر. ثم إنك إذا قايست بين الكيفيات الأربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة إلى اليبس أشد من حاجتها إلى سائر الكيفيات أما الرطوبة فلا تعين الماسكة بل كأنهاتضادها وأماالبرد فقدعرفت أنه غير معتبر بالذات وأما الحر فلأن الحاجة إليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة أقل كثيراً من مدة سكونها فَثبت أن انتفاع الماسكة باليبس أكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات.

وأما الجاذبة فلا حاجة لها إلا إلى الحرِّ واليبس، ثم حاجتها إلى الحر أشد لوجهين: الأول أن حاجتها إلى تحريك آلتها أشد من حاجتها إلى التسكين، الثاني أن الحرارة تُعِين على الجذْب لأن الجذب على وُجوه ثلاثة أحدها بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس والثاني باضْطِرار الخلاء على ما علمت والثالث بالحرارة.

وأما الدافعة فحاجتها إلى اليبس أقل من حاجة الماسكة والجاذبة إليه لأنه لا حاجة لها إلى التسكين بل إلى الدفع ولها حاجة إلى قليل تكثيف تُعين على العصر.

وأما الهاضِمة فلا حاجة لها إلى اليبوسة أصلاً بل إلى الرطوبة وحاجتها إلى الحرارة شديدة جداً فيخرج مما قلنا أن أشد القوى حاجة إلى الحرارة

الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة وأما اليبس فأشد القوى حاجة إليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة وأما الهاضمة فلا حاجة لها إلى اليَبس بل إلى الرطوبة وبالله التوفيق.

الفصل العاشر في
أن هذه القوى في بعض الأعضاء مُضاعفة

يُشبه أن يكون ما قاله بعضُ العلماء حقاً وهو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة لأن إحداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج إلى تجويف المعدة فتمسكه هناك وتغيِّره إلى ما يصلح لأن يكون دماً تدفعه إلى الكبد، وثانيها التي تجذب إلى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصاً وتمسكه هناك وتغيره إلى جوهرها وتدفع الفضول منها وكذلك الحال في الكَبد، لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما أن التغيُّر إلى العصار غير التغير إلى جوهَر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء إلى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها تُوجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها. وأما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الأربع مع أربعة أخرى شبيهة بتلك تفعل الأعداد للغذاء وأما الأربع الأول فتفعل لأجل الاغتذاء.

وأقول إنْ كان الأمر على ما يقول هذا القائل وجَب أن يحكم بذلك في الفمّ واللِسان والمريء والأمعاء والعُروق المسماة بماساريقا(1) وبالجملة في جميع أعضاء الغذاء.

الفصل الحادي عشر في حَقيقة الغذاء(2)

هو الذي يَقوم بدل ما يتحلَّل عن الشيء بالإستحالة إلى نوعه. وقد

---

(١) ماساريقا: هي العروق التي تصل المعدة بالكبد، وقال في المعجم العربي الحديث: «المساريق: صفيحة ضامة مكوَّنة من طبقتين تربط المعي الدقيق بالجدار الأمامي للبطن» ص ١١٠٧.

(٢) قال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: الغذاء عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذي بالقوة لا =

يقال له غذاء وهو يعد بالقوة مثل الحِنْطة وقد يُقـال له غِـذاء إذا لم يحتج إلى غير الالتصاق في الإنعقاد، وقد يقـال له غِـذاء عندمـا صَار جزءاً من المغتذي شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الأول أعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فإن غير الجوهر يستحيل أن يصير جوهراً وهـو جوهر جسماني لأن المجـردات لا تنقلب أجساماً وليس ذلك جسماً كلياً فإن ذلك مما لا وجـودَ له في الأعيـان فـإذاً غِذاء كـل جِسم شخصيّ جِسمٌ شَخصيٌّ. والمشهـور أن الحيـوانـات لا تغتذي بالأجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث أن النبات لا شكل أنـه يجذب الماء إلى نفسه ويصيـر ذلك المـاء جزءاً منه فإذا جـاز ذلك في النبـات فلم لا يجـوز مثله في الحيوانـات وأمـا أقسـام الأغـذيـة فقـد ذكـرنـاهـا في شـرحنـا «للقانون».

الفصل الثاني عشر في مَراتب الهضم

وله أربع مَراتب: الأولى عنـد المَضْغ فـإن سطح الفم متصـل بالمعـدة ويـدل على ذلك أمـران: أحدهمـا أن الحنطة الممضـوغـة تفعـل في انضـاج الدَّماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء وثـانيهما أن الممضـوغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دلّ على النضـج. وتمـام هذا الهضـم عنـدما يـرد على المعدة ويصيـر إما بـذاته كمـا في جوارح الصيد وإما بمخالطة المشروب كما في أكثر الحيوانـات شبيهاً بمـاء الكشك[1] الثخين وهو المسمى بالكَيْموس[2].

= بالفعل (ص ٣٤٦). وقال ابن ربن الطبري في «فردوس الحكمة»: «حدّ الغذاء أنه استحـالة شيء إلى شيء آخر يزيد في كيفية مـا استحال إليـه، ويلصق بالمتغـذي به ويثبت معـه...» (ص ١١٥).

(١) الكشك: ماء الشعير (لسان العرب ٣٨٨٤/٥).

(٢) الكَيْمُوس في عبارة الأطباء: هو الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دماً ويسمونه أيضاً الكيلوس... (لسان العرب ٣٩٢٩/٥).

وقد وردت في كتاب «في النفس» لأرسطو، وفسره الدكتور بدوي بالـذوق والطعم والعصـارة (ص ٣٥).

المرتبة الثانية أن ينجذب إلى الكَبد وينطبخ فيها ويتميز الأخلاط الأربعة بعضها عن بعض.

المرتبة الثالثة أن ينفذ الدم في العروق.

المرتبة الرابعة أن يتوزع على الأعضاء ففضلة الهضم الأول وهو الذي في المعدة تندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني تندفع أكثرها بالبول وباقيها من الطحال والمرارة. وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالأنف والأذن أو غير محسوسة كالمسام أو خارجة عن الطبع كالأورام المنفجرة أو بما ينبت من زوائد البدن كالشَّعْر والظِفر والمَنِي فضل الهضم الرابع على ما سيأتي تحقيق القول فيه.

الفصل الثالث عشر
في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغاذية والنامية(١)

وقد ذكرنا أن الغاذية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل. فنقول: في بيان هذا الحدّ وهو أن كل قوة فإنها لا محالة مبدأ التغير فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فهاهنا الصورة هي الإستحالة إلى مشابهة المغتذي والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل المتحلل فكأنا قلنا القوة الغاذية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية.

وأما النامية فقد ذكرنا في حدِّها أنها الزائدة في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النُشوء بما يدخل فيه من الغذاء. فقولنا «الزائدة في أقطار الجسم» احتراز عن الزيادات الصناعية فإن الصانع إذا أخذ

---

(١) قارن: النجاة ص ١٩٧ والشفاء ـ الطبيعيات الفن السادس(النفس) الفصل الخامس من المقالة الأولى ص ٢٢ ـ ٢٣، ومقاصد الفلاسفة: ٣٤٦ ـ ٣٤٧. ودراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدي وفيه مقارنة بين تقسيم ابن سينا وتقسيم أبي البركات البغدادي ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩.

مقداراً من الشّمع فإن زادَ في طولِهِ وعَرْضه نَقص من عُمْقِهِ وإن كـان بالعكس فبالعَكْس، وأما هذه القوة فإنها تزيد في الجِهات الثلاثة وقَوْلنا على التُناسب الطَّبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام وقولنا ليبلغ إلى تمام النشوء احتراز عن السُّمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية للفَرق بين السُّمن والنمو وذلك لأن الأجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الأعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها وأما في السُّمن فإنها لا تنفذ في جواهر الأعضاء بل كأنها تلتصق بها.

واعلم أن التغذي والنمو يتّمان بأمور ثلاثة: الأول تحصيل أجزاء شبيهة بالمغتذي والنامي في الماهية، الثاني إلصاقها بهما، والثالث تشبيهها بهما ثم إن كانت الأجزاء الواردة على جواهر الأعضاء الأصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وإن كانت أزْيَد فذلك فعل النامية.

وعند ذلك يظهر شك من يُشكِّك فيقول إن الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبيه والنامية فعلها أيضاً هذه الأمور الثلاثة فلا فَرْق بينهما إلا أن الغاذية تفعل هذه الأمور الثلاثة بمقدار ما تُحلِّل، والنامية تفعل أزيد مما تحلل وإذا كانت كذلك وجب أن تكون النامية بعينها هي الغاذية لأن النامي إذا ازداد فجزؤه الزائد أن يكون مساوياً لجزئه الأصلي والقوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله أيضاً فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هي النامية وإلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد بدَل الأصل والزيادة معاً وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الأصل.

وتحقيق ذلك أن القوة الغاذية في سِنّ الانحطاط والذُّبول تورد أقل مما يتحلل وقد كانت في سِنّ الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من ايرادها وقت الذبول فإذاً القوة الواحدة يجوز أن يختلف

ايرادها بالزيادة والنقصان وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة تورد في أول الأمر أزيد من المتحلل ثم إنها في الوسط تورد ما تساوي التحلل فهذا شك لا بدّ وأن يتفكر فيه.

واعلم أن من الناس من زَعم أن الغاذية نارٌ واحتج عليه بأن الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثاني اخطأوا في المقدمتين جميعاً أما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل لأن الغاذية لا تغتذي بل تغذو غيرها وهو البدن وأما قولهم النار تغذو فباطل لأن النار لا تغتذي بل تتولَّد وتصعد بطبعها وإذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليس هناك نار واحدة متغذية.

ومن الناس من اعتقد أن في الأعضاء فُرَجاً تملؤها القوة النامية وهو باطل لأن ملأ الفرج لا يوجب زيادة الأعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في «الشفاء» وفي «المباحثات» أن القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية وهكذا القول في الإغتذاء على ما حكيناه عن الشيخ في باب الألم واللذة في الفصل الذي بيَّنا فيه أن تفرق الإتصال غير مؤلم بالذات.

الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية

الأبدان مخلوقة من الدَّم والمَنِي فلا محالة تكون في أول الأمر رطبة ثم إنها لا تزال تجف يسيراً يسيراً وعرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء وذلك لا يكون إلا بنُفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها إلا إذا كانت الأعضاء لينة أما إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جَرم يستمر النمو من أول الكون إلى الوقت الذي يتصلب الأعضاء فيه فحينئذ تقف النامية.

واعلم أنا إذا جعلنا النامية غير الغاذية فعند وقوف النمو لا بدّ من أن تبطل القوة النامية وأما إذا قلنا بأن النامية هي الغاذية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التي كانت نامية وإن كانت يبطل منها وصف كونها نامية.

الفصل الخامس عشر
في سبب وقوف الغاذية وضرورة الموت

ذكروا في ذلك وجوهاً الأول أن القوة الغاذية قوة جسمانية فلا تكون أفعالها إلا متناهية.

واعلم أن النفوس الفلكية عندهم قِوًى جسمانية مع أنها غير متناهية الفعل. ثم إن الشيخ اعتذر عنه بأن قال: النفس وإن كانت قوة جسمانية إلا أنه لما يسنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية فكتب إليه تلميذه بهَمنيار[1] فقال إذا جوزت ذلك فلم لا تُجوز أن تكون القوة البدنية وإن كانت جسمانية إلا أنه لما سنح عليها من أنوار العقل الفعال تقوي على بقاء غير متناه.

فأجاب عنه بأن ذلك مُحال لكون البدن مركباً من الطبائع المتضادة.

أقول: ظهر لنا من هذه الحكاية أن الشيخ ما كان معولاً في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركباً من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه.

فنقول زَعم في «القانون» أن الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكُلية ومتى انحلّت الرطوبة فلا بدّ من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت.

وإنما قُلنا: إن الرطوبة لا بُدّ وأن تأخذ في الانتقاص بأمور ثلاثة:

أحدها بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة.

وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك.

وثالثها مُعاضَدة الحركات البدنية والنفسانية.

---

(١) هو بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني المتوفي سنة ٤٥٨ هـ. تلميذ ابن سينا. من تصانيفه: التحصيل، الرتبة في المنطق، كتاب في الموسيقى، البهجة في الحكمة والسعادة (معجم المؤلفين ٣/٨١).

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون القوة الغاذية تُورد بدل ما يتحلل من الرطوبات.

فنقول: هَبْ أن القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت توردە في الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب وإذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغاذية وقت الكهولة مساوياً لما يتحلل عنه حينئذ بل أقل منه فلا جرم ينتهي إلى النقصان.

فإن عادَ السائل وقال إن مقدار التحلُّل كانَ في زَمان الشَّباب مُسَاوياً لمقدار الوارد فلَو زاد في وَقْت الكُهولة لكانَ إما لأن المحلِّل صارَ أقوى فصَار التحلُّل أكثر أو لأن الغاذِية صارَت أضعف فصارَ الغذاء الوارِد أقل والأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الأسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زَمان الشَّباب مثل وجودها في زمان الكهولة فإذا لم يزدد المحلل استحال أن يزداد التحلل والقسم الثاني أيضاً باطل لأن الغاذية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة ولا تنتقص الحرارة إلا لِنُقصان الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة سَبب ضعف الغاذية لزم الدَّوْر.

فنقول: الحق أن المحلِّل في زمان الكهولة صار أقوى لأنه وإن كان المحلل وقت الكهولة هو الأقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مُدَّة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الأبواب السابقة أن الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القَوي إذا كان أطول مدة منه فكيف إذا تساويا وكان أحدهما أطول مدة من الآخر.

وإذا كان كذلك فنقول: المجفِّفات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تأثيرها في الكهل أَدْوَمُ من تأثيرها في الشباب وكان الجفاف الحاصل منها في الكهل أكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب. وأما إيراد الغاذية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك أن يكون الوارد في سن الكهولة أقل من المتحلل وذلك يؤدي إلى البطلان فالحاصل أنه كلما كان

السِّن أكثر كان تأثير المجففات الثلاثة أدْوَم فكان الجفاف أكثر فكانت الحرارة أقل فكان ضعف الغاذية أكثر واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الإنقطاع وهو الموت.

ومن الأسباب الضرورية للمَوْت ما ثبت أن كُل كائن فاسِد. وأما السبب الغائي فأمران أحدهما أن تتخلص نفوس السعداء من أبدانهم إلى السعادة العظمى فإن هذا هو المقصود من الخلقة وإن لم يكن فلسُوء الاختيار وثانيهما أن يُوجد القوم الآخرون لأن المادة لا تصل إليهم إلا إذا فارقت الأبدان وليسوا هم بالخلود في العدم أولى منا بخلود الوجود بل العدل أن يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود(١).

الفصل السادس عشر
في تحقيق الكلام في القُوَّة المصوِّرة(٢)

لقائل أن يقول إنه لا يجوز أن تكون خلقة الأعضاء وشكلها وعظمها

---

(١) تجدر الإشارة أن الحديث هنا عن سبب الموت وضرورته من الوجهة الطبية لا من الوجهة الشرعية. ذلك أن الوحي يرجع ذلك إلى سبب مغيب عبر عنه في لسان الشرع بالأجل والكتاب: قال تعالى: ﴿فإذا جاء أجلُهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستَقْدِمُون﴾ وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وما كانَ لنفسٍ أن تموتَ إلا بإذن الله كتاباً مؤجَّلاً﴾ ولذلك فإن الموت في العرف الشرعي هو «إماتة» محددة الزمان والمكان والكيفية من قبل الله تعالى أو من قبل الموكلين من الملائكة بذلك. يدل على ذلك جملة من الآيات منها قوله تعالى: ﴿وَمَا تدري نفسٌ بأي أرضٍ تموت﴾.
ومنها قوله سبحانه ﴿وإنا لنحنُ نُحيي ونميت ونَحْنِ الوارثون﴾، ﴿وأنه هُوَ أماتَ وأحيا﴾.
ومنها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿حتى إذا جاء أحدَهم الموتُ﴾، ﴿وجاءَت سكرةُ الموتِ بالحقِّ﴾.
ومنها ﴿لا يملكون موتاً ولا حياةً ولا نُشوراً...﴾، ﴿أينما تكُونوا يدرككُم الموتُ﴾. ومن أسماء الله الحسنى: المحيي المميت.
كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن الموت ليس بالضرورة أن يقع في حال تقهقر طبيعية للبدن أو لأعضائه، فقد يقع عرضاً بسبب حادث طارىء يصيب الانسان السليم.. وقد يصيب الصغير والشاب والكهل والشيخ... فتعلقه الغيبي إذاً بالقدرة والإرادة والعلم الإلهية... لا بالبدن فحسب.

(٢) قارن بـ «فردوس الحكمة» لابن ربَّن الطبري طبعة برلين سنة ١٩٢٨ ص ٣٠ ـ ٣٨ ويسميها ابن سينا أيضاً: القوة المولدة ويعرفها بأنها: تعطي المادة صورة الشيء وتبين منه جزءاً وتحيله قوة =

وخشونتها وملاستها صادرة من القوة المصورة التي تذكرونها لأن المَنيّ جسْم متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً فيجب أن يكون الشكل الذي تفيده المصورة هو الكُرة فإذاً أشكال أعضاء الحيوان يستحيل صُدورها عن المصوِّرة.

فإن قيل: المَنيّ يخرج من جميع البدن على معنى أنه يخرج من اللحم جزء لحمي ومن العظم جزء عظمي والدليل عليه عموم اللذة ومشاكلة عضو المولود بعضو ناقص من والديه أو بعضو ذي زيادة أو شامة وأيضاً من جهة المشاكلة الكلية وإذاكان كذلك فيجب أن يكون سبب المشابهة عاماً بالنسبة إلى البدن حتى إن كان البدن كله يرسل المنيّ كانت المشابهة عامة وإلا فالتشابه يكون بحسب عضو، وإذا ثبت أن المنيّ جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل من اللحم يتكون لحماً والنازل من العظم يتكون عظماً فلا يجب أن يكون الحيوان كالكُرة.

والجواب عنه أن أرسطو زعم أن هذه الأدلة غير مقنعة في كون المنيّ نازلاً من الأعضاء كلها وبين ذلك بأمور عشرة.

الأول هو أن المشاكلة قد تقع في الظُّفر والشَّعْر ولَيس يَخْرج منهما شيء.

الثاني أن المولود قد يشبه جَدّاً بعيداً وليس يبقى له زرع. وحُكي أن واحدة ولدت من حبشي بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

الثالث الزرع ليس تُرسله الأعضاء الآلية المركبة من حيث هي آلية وتقع فيها المشاكلة.

الرابع لو كان المنيّ بالصفة الموصوفة لكانَ حيواناً صغيراً لأنه يكون فيه

= من سنخه، إذا وجدت المادة والموضع المتهيء لقبول فعله، فعل مثله» (النجاة ص ١٩٦) وأنظر «مقاصد الفلاسفة» ص ٣٤٧.

مِنْ كل عُضْو جزء وتلك الأعضاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنيّ إنسان صغير وإن لم تكن مترتبة فما الذي رتبها.

الخامس أن المرأة إذا أنزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم مَنيّان هما إنسانان.

السادس ما المانع أن يُولَد من المرأة فقط إذا أنزلت وحدها إذا كانت في مَنيها هذه الأعضاء مفصلة.

السابع أن الإنسان قد يولد الذُّكْران ثم يتغير فيصير يولد الإناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لأن المنيّ تارة خرج من الذكر وفيه أجزاء عضو الذكور وتارة خرج وفيه أجزاء عضو الإناث وإذا جاز ذلك في الذكورة والأنوثة جاز أن يكون سائر الأعضاء بسبب المزاج لا بسبب نَقْل الجزء.

الثامن أن كثيراً من الحيوانات يتولَّد من غير جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك لما قالوه.

التاسع قَد يَسفد الحيوان سفاداً[1] واحداً فيتولَّد منه حيوانات أكثر من واحد وربما كانت ذكوراً وإناثاً.

العاشر الغُصن من الشجر الذي لم يثمر بعد قد يُغرس فيُثمِر فإن كان الغصن من الغصن فقط وجب أن توجد المشابهة بين الغصنين وأن لا تحصَل الثمرة إلا أن يقولوا الغُصن تكونُ فيه أجزاء من الثَّمَرة وتَجعل الشجرة في أصلها مخلوطاً كل جزء بكل جزء فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حينئذ أن ينزل المنيّ من كل جُزْء بل من جزء واحد فإن الجزء الواحد فيه كل الأجزاء.

قال: وأما ما ذكروا من أمر لذَّة الجماع فتلك اللذة إنما تكون لسَيلان المنيّ في أوعية المنيّ وإحداثه الدغدغة وما يقترن بها من لدغ حرارة المنيّ

---

(١) السِّفاد نزو الذكر على الأنثى. وقال الأصمعي: يقال للسباع كلها: سفَد وسفِد أنثاه، وللتيس والثور والبعير والطير مثلها. (لسان العرب ٣/٢٠٢٤).

في اللحم الشبيه باللحم القروحي إذا تبعه تغرية كأنه يجلو ثم يغري وهذه الحالة لا توجد في جميع الأعضاء بالسواء.

ثم قال: فثَبت بهذه الوجوه أن المَنِيّ جوهر متشابه الأجزاء لا شك فيه. فهذا ما نقله الشيخ عنه في «الشفاء».

والأشبه[1] أن يكون المنيّ مختلف الأجزاء بحُجَّة أقوى من الأدلة المذكورة وهي أن المَنِيّ لا شك أنه فضل الهَضْم الأخير وذلك إنما يكونُ عند نُضج الدم في العروق وصَيرورته مستعداً استعداداً تاماً لأن يَصير من جَوْهر الأعضاء ولذلك فإن الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المنيّ أزيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فإنه يورث الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية وإذا كان كذلك كان المنيّ مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً وذلك يقتضي أن لا يكون المنيّ متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج.

وإذا ثبت ذلك فنقول: أن الأشكال لا تندفع بتسليمنا كون المنيّ مختلف الأجزاء لأنا إذا فرضناه مركباً فلا بدّ وأن تكون الأجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تِلك الأجزاء البَسيطةِ قوَّة بسيطة في مادة بسيطة فيجب أن يكون كل واحد منها كُرية حتى يكون المتولد من المنيّ كرات مضمومة بعضها إلى بعض وأيضاً فتلك الأجزاء في المنيّ إما أن تكون مركبة على حسب تركُّب الأعضاء وترتبها وإما أن لا تكون والأول باطِل لأن المنيّ رُطوبة سَيَّالة والرُّطوبة لا تَحْفَظ الوضع والثاني يَقْتضي أن لا تتركَّب الأعضاء على الوَجْه المخصُوص دائماً أوفي الأكثر والتالي باطِل فالمقدَّم مِثلُه فثبت أن أشكال الأعضاء وخَلقها ومقادِيرها وأوضاعها لا يجوز أن تكون منسوبة إلى القوَّة المصورة العديمة الشعور.

ونقول قولاً كلياً: السبب الفاعل لبدن الحيوان إما أن يكون شيئاً عديم

---

(١) في الأصل: والأشبهه.

العلم والإدراك وإما أن يكون ذا عِلْم والأول باطل لما قلنا وأيضاً بشهادة كل فِطرة سليمة على أن مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول إلى غايات منافعها يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والإدراك فإذاً الفاعل لهذه الأبدان عالم وذلك إما أن يكون هو النفس الإنسانية أو قُوة من قواها أو شيء من خارج والقسمان الأولان ظاهرا الفساد.

أما أولاً فلأن النفس الإنسانية وقِواها لا تحدث إلا بعد تكون البدن.

وأما ثانياً فلأنا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها إلا بعد ممارسة التَّشريح فكيف يمكن أن يقال إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الأمور وإن لم نكن عالمين بذلك استحال أن تتأتى منافعها.

وأما ثالثاً فلأنا الآن عند استكمال قُدرتنا لا يمكننا من تَغْيير صِفة من صفات أبداننا ففي ابتداء الأمر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل.

فثبت أن خالق الأبدان ومُشكِّلها مُدبِّر حَكيم وقادِرٌ عَليم ﴿فتَبارَكَ الله أَحْسَنُ الخالِقين﴾[1].

وإن بَهْمنيار مع قُصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك أيضاً من بلادته المُفْرطة حيث حاول ما لا يمكن، فقال: إن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتَّحد نَحواً من الإتحاد فوجَب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج. فيقال له: المادة إما أن يكون استعدادها لقبول النفس الإنسانية لا يتوقف على صيرورتها بدناً إنسانياً

(١) قال تعالى: ﴿ولَقد خَلقنا الإنسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِين. ثُمَّ جَعَلناه نُطْفةً في قَرارٍ مَكين. ثُمّ خَلقنا النطفة عَلَقَة فخلقْنا العَلَقة مُضغَة فَخَلقنا المُضغة عِظاماً فكَسَونا العِظام لَحماً ثم أنْشأناهُ خَلْقاً آخر. فَتَبارَكَ الله أَحْسَنُ الخَالِقين﴾. (سورة المؤمنون ١٢ ـ ١٤).

أو يتوقف والأول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدَّوْر لأنها لا تَصير بدناً إنسانياً إلا بعد تعلُّق النَّفْس بها ولا يتعلق النفس بها إلا بعد صيرورتها بدناً إنسانياً.
وقوله: وجب أن تكون في المادة استعدادات مختلفة إشارة إلى أن المنيّ ليس متشابه الأجزاء وقد بيَّنا أن ذلك لا يدفع الإشكال.

قال: ثم كل قوة يجب أن تكون قد رُكِّبت فيها هيئآت هي لَوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف أوضاع هذه الأعضاء.

فيُقال له إن أمثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الأشكال لأنك جعلت هيئات القوى أسباباً لتكوُّن الأعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الأعضاء يبطل أيضاً كون هيئاتها فاعلة بل بطريق أَوْلى.
قال: وهذا كما أن الهيئات التي وجدت في العقول والعقول الفعالة أعني العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما أنه تَنْتَقِشُ في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون شركة في المادة فكذلك تنتقش في القوة الغاذية مثلاً شكل الإنسان بشركة المادَّة لوجود هذه القوى في المادَّة.

فيقال له: أما القول بأن القوة الغاذية تنتقش فيها صورة الإنسان فذلك جَهالة لأن القوة الغاذية اجمعوا على أنه ليس لها شعور ولا إدراك. وأيضاً فهَب أن الأمر كذلك لكنها في الشعور لا تكون أقوى من جوهر النفس ونحن قد بيَّنا أن النفس لا يمكن أن تكون فاعلة للبدن فكيف الغاذية وإما قياس ذلك على العقول المفارقة(١) فذلك جَهالة لأن العقول المفارقة لا تفعل أفعالاً مختلفة ولذلك كانَت الأَشكال الفلكية هي الكُرة وهاهُنا فإن أفعال الغاذية والمصَوِّرة مختلفة متقابلة فأنَّى يصحُّ هذا القياس.

واعلم أن الأَوْلى أن لا نذكر أمثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطِباع العامِّية ربما تظن أن تحتها فائدة وأنه ليكثر تعجُّبي ممن قنع عقله بأمثال هذه الكلمات أو اطمئن قلبه إلى هذه الركاكات بل الأعجب

---

(١) في نسخة: الفعّالة.

من عقول أقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون إليها. وأقول إن أفاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على أن خالق الأبدان الحيوانية مدبٌر حكيم وإن شئت فارجع إلى كتاب «منافعِ الأعضاء» لجالينوس أو إلى كتاب «آراء ابقراط وافلاطون» لجالينوسِ حتى تَعرف اتفاقهم على ذلك فإن كنت من المقلدين فتقليدُ أولئك العلماء أَوْلى لك من تقليد غيرهم، وإن كنت من الطالبين للعلم فما أراك يشتبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق.

الفصل السابع عشر في
كيفية تولُّد الجنين من المنيين.

اعلم أنه ربما يُوجد في كلام أرسطو أن المرأة ليس لها مَنيّ وجالينُوس قد أكثر من التشنيع عليه في ذلك فلنبيِّن حقيقة الحال في ذلك فنقول: إن مَنِيّ الذَّكَر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه مُتميِّز عن غيره بصفات أربع الأولى أنه أبيض لزج الثانية أن سَيلانه على العُضو المخصوص سبب اللذة المخصوصة الثالثة كونه مندفقاً الرابعة أن فيه قوة عاقدة. فلينظر أن المرأة هل لها رطوبة موصوفة بهذه الصفات الأربع.

فنقول: أما الصفة الأولى فهي حاصلة لها لوجهين أحدهما أن جالينوس حَكى من نفسه أنه وجَد وِعاء المَنِيّ في الإناث مملوءاً من رطوبة بيضاء لزجة وثانيهما أنه لولا ذلك لكان خلق البيضتين وأوعية المنيّ معطلاً في حقّهن.

وأما الصفة الثانية فهي أيضاً موجودة فيهنّ لوجهين الأول أن جالينوس حكى أنه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم لطول عزوبتها ثم استفرغت منياً كثيراً ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصَحّت والثاني أنهن قد يحتلمن فيرقن منياً وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتتبعه تغرية وتدسيم كالتلاقي فتكون اللذة من عَوْدِ الحال إلى المجرى الطبيعي عند حالة خارجية عن المجرى الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله كلذة الحكة والدغدغة واللذة التي تعرض من

سيلان المنيّ شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة إلا أن التي بالجماع أشد وأقوى لشدة الأسباب الفاعلة والمنفعلة والمُعِينة(١) عليها.

وأما الصفة الثالثة وهي الإندفاق فغَير موجودة للرطوبة التي للنِسوان لأن الغرض ليست اللذة وإلا لكان خلف الدَّفَق وهو السُّيلان الثَّقيل أدْوَم للذة بل الغرض إنزلاق المنيّ إلى قَعْر الرحم لكيون سبباً لوُجود حيوان مثله ولما لم يكن للمرأة دفَق لم يكن ذلك إنزالاً بل الأَوْلى أن يسمى ذلك إصعاداً.

وأما الصفة الرابعة وهي أن تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمرأة لأنها لو كانت موجودة لكانت إذا لاقت القوة الانفعالية وَجب أن يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب أن لا تكون فيها قوة فاعلة بيان الشرطية أنه لا معنى للقوة الفاعلة إلا مبدأ لتأثير شيء في آخر من حيث أنه آخر فإن لاقت هذه القوة للمنفعل ولم يَظْهر منها الفعل لم يكُن مبدأ للتأثير فلا تكون القوة قوة. وبيان نَقِيض التالي أن منيّ المرأة إذا سال إلى رحمها عند الجماع قَضت المرأة فيها شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المنيّ في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعقدة فكان يجب أن يظهر الفعل ويحصل الولد ظهوراً قوياً إن كانت القوة قوية وضعيفاً إن كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل أصلاً علمنا أنه ليس فيها قوة عاقدة.

فإن قيل لم لا يجوز أن يقال في مَنِيّ المرأة قوة وإذا انضم إلها ماء الرجل قوي المجموع على العَقْد؟ فنقُول: المَنِيّ الذي للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في مَنِيّ الرجل فهي وحدها مستقلة بالتأثير سواء كان بواسطة ماء المرأة أوْلا بواسطته وعلى التقديرين فماء الرجُل مستقل بالتأثير وماء المرأة غير مؤثِّر أصلاً وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل. فثبت أن الوصفين الأَولين مُشتركان بين ماء الرجل والمرأة والآخران غير مشتركين فإن وضع اسم المَنِيّ للرطوبة الموصوفة

---

(١) في الأصل: المعنية.

بالوصفين الأولين فقط كان للمرأة منيّ وإن وضع للرطوبة الموصوفة بالصفات الأربع لم يكن للمرأة مَنِيّ. واحتج جالينوس على وُجود المنيّ للمرأة بأمرين: أحدهما وهو الأقوى أن الأولاد يشبهون والديهم جميعاً والذين يشبهون والديهم فلهم أصل هو المشبه لهم بوالديهم فالأولاد لهم أصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطَّمَث لأنه غير حاصل للأب وليس هاهنا شيء آخر إلا المنيّ فالمنيّ حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه وثانيهما أن العَصَب والعُروق والعظام مخلوقة من المنيّ، لثلاثة أوجه أما أولاً فلأنها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادَّة بيضاء لزجة صالحة لأن تخرق وتُمدِّد تمديد الشرايين والعروق.

وأما ثانياً فلأنها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الأعصاب والعروق والعظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها يعود كما أن اللحم إذا نقص ينبت مرة أخرى فلما لم ينبت هذه الأعضاء مرة أخرى علمنا أن ذلك لأن تولُّدها من المنيّ وقد عُدِم المنيّ.

وأما ثالثاً فلأن أرسطو قال: الشريانات والعروق التي هي أوعية المنيّ إذا طالت محاكاتها للدم في الاستدارات التي هي في أوعية المنيّ حدث المنيّ ولو كان في سائر الأعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المنيّ وإذا كانت الشريانات مولدة للمنيّ دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب أن تكون الشريانات والعروق متكوِّنة من المنيّ إذ الشيء إنما يتكون من المادة التي تشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن هذه الأعضاء متكونة من المنيّ لكن مَنيّ الذكر لا يفي بذلك فلا بدّ وأن يكون للأنثى منيّ.

والجواب عن الأول: أنه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لكانت مشابهة كل واحد من الأبوين أو مشابهتهما على التركيب أبداً حاصلاً ولما لم يكن كذلك علمنا أن السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو أن التشبيه عبارة عن إعطاء صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في منيّ الأب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة

ثم إن القوة العاقدة الموجودة في منيّ الأب إذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة الأب فإن صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الأب وإن لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الأم تعين حُصول تلك الصُّورة لأن الفاعِل لا يمكنه أن يفعل فعلاً في المادّة إلا الذي تَقْبله المادة وإن لم تكن المادة قابلة لصورة الأم ولا لصورة الأب بل لصورة أخرى حصَلت تلك الصورة فظهر أنه لا يلزم من حُصول المشابهة تارةً مع الأب وتارة مع الأم أن يكون السَّبب المشبه حاصلاً من جهتهما معاً.

والجواب عما ذكره ثانياً: قوله لا بُدَّ من مادة بيضاء لزجة فنقول لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبَدن الجنين ولكن النزاع في أنه هل فيها قوَّة عاقِدة أم لا؟ وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فإنا نسلم أن للمرأة تلك المادة البيضاء اللزِجة لكن النزاع في أنه هل فيها قُوَّة عاقدة أم لا؟ وليس كل ما يحتاج إليه الشيء كان كافياً في حُصول ذلك الشيء وأما قوله ثالثاً أن الشِّريان يولِّد المنيّ فيَجب أن يكون متولِّداً من المنيّ.

فنقول: هذا باطل بالكَبد فإنها تولد الصفراء والسَّوداء وهي غير متولدة عنهما. ثم نقلب الكلام عليه ونقول العِظام والعُروق مغتذية من الدم فيجب أن يكون تولُّدها من الدم. واعلم أن الخصومة في هذه المسألة طويلة جداً لكن الكلام المحصَّل من الجانبين ما ذكرناه.

الفصل الثامن عشر
في أن مَنِيَّ الذكَر هل فيه قوَّة منعقِدة حتى يَصير جُزءاً من الجَنينِ أو ليس كذلك حتى لا يصير جزءاً منه؟

ظنَّ جالينوس أن مذهب أرسطو أنه لا يصير مَنِي الذكر جزءاً من جوهر الجنين ثم احتج على إبطاله من وجهين.

الأول أن الرحم يشتاق بالطبع إلى المنيّ والمشتاق بالطبع إلى شيء لا

يضيعه فالرَّحم لا يضيع المنيّ واستشهد في إثبات الصغرى بما ذكَره بقراط من أن امرأة لم تُحِب أن تحبل وعزَمت على إزلاق المَنِيّ فاحْتَاجت إلى طفر شديد إلى خلف حتى انْزَلق المَنِيّ وذلك يَدُلُّ على شِدَّة اشْتياق الرَّحم إلى المَنِيّ. وأما الكبرى فظاهرة فزادها تأكيداً وبيَّن ذلك بأن قال العَجب أن دَم الطمث مع أن الرحم يدفعه بالطبع فإنه يحفظه ويبقيه عند الحاجة فالمنيّ الذي يشتاقه بالطبع كيف يُضيعه ويُفْسده.

الثاني أن الأرحام خلق داخلها خَشِناً لئلا يَنْزلق عنها المنيّ.

أجاب الحكماء عن الأول أن من الجائز أن يشتاق الشيء إلى الشيء لحاجة فإذا زالت الحاجة وجب أن يزول ذلك الشَّوق كما أن الكَبِد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة إليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الأعضاء تجذب الأدوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز أن تكون الحاجة إلى مَني الرجل ليؤثر في الطَّمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يَستغني الرَّحم عنه فلا يبقى ذلك الشَّوق هذا إذا سلمنا بقاء المنيّ على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع أنه يحتمل أن لا تبقى تلك الكيفية بل تَتَبدل بكيفية أخرى منافِرة لأجلها يتبدل الجذب بالدفع وأما خشونة باطن الرحم فلا بدّ منها ليتعلق بالمنيّ ولا نزاع فيه ولكن النِّزاع في أن ذلك المَنِيّ هل يَبْقى مُخالطاً للجَنين أم لا.

ثم احتَج الحُكَماء على إثبات أن مَنيّ الرجل لا يخالِط الجنين بما يُشاهد من أن البَيْض الذى يتكوّن من الريح إذا عرض عليه سِفاد الديك عادَ مفرِّخاً بعدما هو غير مفرِّخ.

فاعلم أنه مالَ الشَّيخ إلى أن مَنِيّ الذَّكر يَصير جزءاً من الجنين ولم يصحح ذلك بحُجَّة قَطْعِية بل مَالَ إليه على سبيل الأوْلى والأَحْرى(١) ثم تارة يقول أن منيّ الذكر يصير مبدأ للرُّوح الحامل للقِوَى وتارة يقول أنه يكون جزءاً

(١) في الأصل: الأخرى بالخاء ولا يستقيم مع السياق.

من العضو ككون الأنفحة جزءاً من الجَنين وهو الذي اختاره في «القانون».

الفصل التاسع عشر
في أن أول عضو يتكون هو القلب[1]

إن المشرِّحين زَعموا أن التشريح دلّ لهم على أن القلب أول عضو يتكون ولا بُرهان في أمثال هذه المطالب إلا المشاهَدة وقول بقراط[2] إن أوَّل عضو يتكون هو الدماغ وقول محمَّد بن زكريا أن أول عُضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلناه لأنهما إنما ذهبا إلى ما ذهبا إليه بالقياس لا بمُمارسة التشريح. فإن محمد بن زكريا زعَم أن حاجة الجنين إلى القوة الغاذية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية والنفسانية فالعُضو المتولِّي لهذا الأمر وهو الكبد هو المقدم في التكون وذلك باطل فإن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكوُّن إنما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعدنهما هو القلب فهو أوْلى بالتقَدُّم.

ومما يُحقِّق أن القلب متقدِّم في التكوُّن أنه لا شك أن في المَنِيّ روحاً كثيرة فإنه يُثخنه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه ولذلك إذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف تزول خثورته وبياضه ويَصِير رَقِيقاً والمَنِيّ زبدي الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية لأنها

(١) في «فردوس الحكمة»: «قال أرسطوطاليس: إن أول كل شيء يكون من الجنين القلب لأنه موضع الحواس ومستقر الحرارة الغريزية ويكون من بعده الدماغ لأنه موضع الحواس ومنبت العصب ومنه الحس والحركة» (ص ٣٢).

(٢) بقراط: أو ابقراط. أبو الطب اليوناني. واسمه ابقراط بن إيراقليدس بن أبقراط بن غنوسيد يقوس بن نبروسى... هو صاحب العهد الذي يؤخذ على الأطباء وقد ذكر ابن أبي أصيبعة هذا العهد (أو القسم)، وذكر وصيته للأطباء المعروفة «بترتيب الطب». وله مؤلفات كثيرة في الطب وغيره منها: كتاب الأجنّة وطبيعة الانسان، والفصول وتقدمة المعرفة والأمراض الحادّة، والأمراض الوافدة والأخلاط، والغذاء، وحانوت الطبيب، والكسر والجبر... توفي على الأرجح سنة ٣٥٧ ق.م.
أنظر ترجمته في: عيون الأنباء ١/٤١ ـ ٥٦، أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ص ٦٤ ـ ٦٧، طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ١٦ ـ ٢٠، الفهرست لابن النديم ص ٤١٤ ـ ٤١٦.

جعلت مبدأ للشهوة وتوليد المنيّ.

وإذا عرفت ذلك وجب أن يـون أول متكون هـو الروح لأن أول متكـون يجب أن يكـون هو الـذي تكونـه أسهل والحـاجة إليـه أمس، وتكـون الـروح أسهـل من تكوُّن العُضـو فإن انقـلاب الأجزاء الهـوائيـة المـوجـودة في المَنِيّ المنقـذف إلى الرَّحِم رُوحـاً أسهل من صَيـرورتها عضـواً والحاجـة إلى تكون الروح لانبعاث القوة المصورة واشتدادها أمسّ من الحاجة إلى العضـو وظاهـر أن تكون الرُّوح قبل تكوُّن العضو.

ثم لا يَخْلُو إما أن يكون لذلك الرُّوح مَجْمع خاص أو لا يكون ومحـال أن تكـون الطبيعـة تُمهل أمـر هذا الـروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمـو كيف اتفق وأيضاً بين الأرواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرهـا والجِنْسية عِلّة الضّم فيجب مما ذكرنا أن يكون أول شيء متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع في مـوضع واحـد ويحيط به مـا هـو أكثف من أجـزاء المنيّ حتى تمتنـع تلك الأرواح عن التحلل ثم ليس بعض الجـوانب بأن يكـون مَجمعـاً لتلك الأرواح أولى من الجـانب الآخر فـلا بدّ من أن يكـون مجمعها هـو الوسط وأن يكـون سائر الأجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكَبد لما رددنا به على الرازي[1] فإذاً ذلك المجمع هو المـوضع الـذي إذا استحكم مزاجه كان قلباً فظاهر أو أوَّل الأعضاء المتكونة هو القلب.

الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن

زَعم الشيخ أن مَنِيّ المرأة يصير ذا نَفْس بنفوذ قوة الذكر فيه فـإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر والبدن من نُطفة الأُنثى فإذا صـار ذلك ذا نفس تحرَّكت النَّفْس فيه إلى تكميل الأعضاء وتكون هذه النفس حينئـذ غاذيـة إذ لا فِعْـل لها غيـر ذلك ثم إذا استقـرَّت فيها القـوة الغاذيـة أُعدت للنفس الحسيـة فتكـون فيهـا قـوة قبـول النفس الحسيـة وإن كـانت الحسيـة في ذوات النـطق والنـطقية واحـدة لأن الأعضاء الحسيـة والنطقيـة تتم معـاً ولا كـذلـك الغاذيـة

(١) هو أبو بكر الرازي، تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

وأعضاؤها وأيضاً فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد أن تكون النطفة تحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب والأخرى تحدث من بعد ويجوز أن تكون الغاذية التي جاءت من الأب تبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالةً ما ثم تتصل بها الغاذية الخاصة وكان المستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها إلى أن تتم التدبير إلى آخره بل تفي بتدبير ما ثم تحتاج إلى أخرى كأن التي تؤخذ من الأب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغاذية التي كانت في الأب والتي تكون في الولَد ولكن لم يخرج التغير بها عن أن تعمل عملاً مناسباً لذلك العمل وكيف ما كان فإذا صار القلب والدماغ موجودَيْن في الناطق تَعلَّقت بها النَّفْس النُّطقية وتفيض منها الحِسِّية، أما النُّطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السُّكْران والمصْروع وإنما تُستكمل بأُمور من خارج. هذا ما قاله الشيخ.

واعلَم أن العاقِل لا يَطمع في هذه الفُصول إلى أن يصل إلى القَطْع واليقين بل المقصد الأقصى ظَنٌّ غالب إن أمكن فلذلك تساهَلنا في تحقيق مقدماتها.

الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى

اعلم أن غاذِيَة كل عُضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الآخر وإلا لما اختلفت أفعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الأربع. نعم هي متَّحدة بالجنس وأما الموجودة منها في كل شخص فهي متُحدة بالمبدأ.

الفصل الثاني والعشرون في القُوَّة الحيوانية[1]

إن الشيخ لم يتعرض في شيء من كتبه الحِكَمية لهذه القوة ولكنه أثبتها في «القانون» وجمهور الأطباء متفقون على القَوْل بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الأعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا

---

(١) قال في «فردوس الحكمة»: «فالقوة الحيوانية تكون في القلب وهي حارَّة يابسة تنتشر في البدن بالعروق ومنها النبض والحركة الذاتية الدائمة التي من القلب» ص ٨٢ ـ ٨٣.

عليه بأن العضو المفْلُوج فيه قوة نفسانية لأن ما فيه من العناصر المشتاقة إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعاً لقاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لأن ما يتبع الامتزاج لا يكون عِلَّة له ولا لبقائه فإذاً ذلك القاسِر قُوَّة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافظة له. فالعُضو المفْلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة إما أن تكون هي قوة الحس والحركة أو القوى النباتية مثل قوة التغذية أو غيرها أو قوة وراء هذين القسمين والأول باطِل لأن العضو المفلوج ليس له قُوَّة حِس ولا حَركة، والثاني باطِل لوجهين أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة وثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغاذية والغاذية موجودة في النبات للزم أن يكون للنبات استعداد لقبول الحِسّ والحَرَكة والتالي باطل فالمقدم مثله فإذاً هذه القوة جنس ثالث مغاير للقوى النفسانية والنباتية.

ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس والحركة الإرادية وأما فِعل الحسّ والحَركة الإرادية فإنما لم يوجد لمانع مَنع الفاعل من الفعل. وبالجملة فلمَ لا يجوز أن تكون مادة الفالج مانعة عن ظهور أفعال قِوَى الحِس والحركة عن ذلك العُضو ولا تكون مبطلة لذاتَيْ القوَّتين معاً. وهذه المطالبة متوجهة أيضاً عليهم في قولهم إن هذه القوة مغايرة لقُوَّة التَّغْذِية لأن العضو المفلوج قد يبطل عنه التغذي وإن كان بعد حياً.

لأنا نقول لِمَ لا يجوز أن يقال قوة التغذية باقية ولكن لمانِع مَنَع عن ظهور فعلها؟ وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة. فنقول الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز أن تكون إحدى الغاذيتين تفيد هذا الحكم وإن لم تكن الغاذية الأُخرى مُفيدة لهذا الحكم.

هذا كلُّه مع تسليم أن القوى الحساسة جسمانية، وأما الحق فهو ما ذكرناه من أن الإدراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا.

وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائِضة من النفس التي تفعل أفعالها بغير شعور وبالله التوفيق.

الباب الثالث
في الإدراكات الظاهرة
وفيه ثلاثة عشر فصلاً

الفصل الأول في اللَّمس[1] وفيه أربعة مطالب

الأَول أن الحيوان الأَرضي مركَّب من العناصر الأَربعة، وصَلاحُه باعتدالِها وفسادُه بغلبة بعضها على البعض فلا بدّ أن تكون له قوة بها يدرك أن الهواء المحيط به مُحرِق أو مجمّد ليتحرز عنه. أما الذوق فإنه وإن كان دالاً على المطعومات التي بها يستبقي الحياة لكنه طالب للمنفعة، واللَّمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الأصل واستبقاء الأصل أقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولأن جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر أن اللمس أقدم الحواس، وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة لتكون للأعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه.

ويشبه أن تكون لكل حيوان حركة إرادية إما حركة انتقال من مكان إلى مكان وإما حركة انقباض وانبساط كما للإسفنجات والأصداف في غلفها فإنها تتحرَّك حركات انبساط وانقباض ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف أن لها حس اللمس؟.

---

(١) قارن: في النفس لأرسطو ـ بتحقيق بدوي ص ٥٦ ـ ٥٩، الشفاء (النفس) ص ٥٨ ـ ٦٣ والنجاة ص ١٩٨، فردوس الحكمة ٧٩ ـ ٨٠ المواقف ص ٢٣٧، الإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور محمد عثمان نجاتي ص ٨٤ ـ ٩٤ مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٥٠.

الثاني ذَكروا أن قوى اللمس أربع: الحاكِمة بين الحار والبارد، والحاكمة بين الرَّطِب واليابس والحاكِمة بين الصُّلب واللِّين، والحاكِمة بين الأملس والخِشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف، وذلك بناء على أن القوة الواحدة لا تصدر عنها أفعال مختلفة. قالوا لكن هذه القوى لانتشارها في البَدن ظنَّت قوة واحدة ولا استحالة في أن تكون الآلة الواحدة آلة للقُوَّتين كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة.

الثالث قالوا من خواص قُوّة اللمس: أما حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خُلُوها عن الكيفية التي توديها حتى تنفعل عنها انفعالاً جديداً فيقع الإحساس به فالمدرِك للحرارة والبُرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما وليس ذلك لأجل أنه لاحظ له منهما لأنه مركب من العناصر الأربعة فهو إذاً لأجل أن تكون الكيفيات فيه إلى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالأقرب إلى الاعتدال أشد إحساساً ولمّا لمْ تكن العناصر الأربعة البسيطة معتدِلَة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة أصلاً.

وزَعم زاعمون أنا إنما نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعِرَة بها لأجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فإن الأرض تهرُب من العُلُو إلى السفل على طريقَة واحِدة والنار تهرب من السفل إلى العلو على طريقة واحدة وإذا حاولت النار الصعود فإذا عارضَها في صَوْب حركاتِها مُعارِض رجَعت إلى أسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها. هذا ما قيل. وبالجملة فإثبات الشعور والإدراك للجمادات مما لا تميل النَّفْس إليه.

الرابع القُوَّة اللامسة كما أنها تشعر بالكيفيات الأربع فكذلك تشعر بتفرق الاتِّصال مثل ما يحصل من الضِّرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع، فإن سَيلان الرطوبة اللزجة الحارة على العضو الشبيه باللحم القُروحي كأنه بِتَغْريته يفيده اتصالاً والنوع الأول من الإدراك هو الألم والثاني هو اللذة وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى.

الفصل الثاني في الذَّوق[1]

وفيه ثلاثة مباحث:

البحث الأول الذوق تالي اللَّمْس وكأنه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلبه واللَّمْس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مَشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لا بُدَّ من متوسِّط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن المبلعة لتقبل الطعام ثم إن كانت الرطوبة عديمة الطعم أدَّت الطعوم بصحة، وإن خالطها طَعْم كما يكون للمرضى لم تؤدِّ بصحة.

البَحث الثاني إن هذه الرطوبة إما أن تتوسط على سبيل أنه تخالطها أجزاء ذي الطَّعم مخالطة تنتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فيحسّها، وإما أن تتكيَّف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة. فإن كان الأول فلا فائدة في تلك الرطوبة إلى في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم إلى الحاسّ ويكون الحس بملامسة المحسوس من غير واسطة وإن كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسِطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول إلى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلاً كالحال في الإبصار فلا بدّ من متوسِّط والحق أن كلا الوجهين محتمل.

فإن قيل ما بال العُفوصة تذاق وهي تورث السُّدَد؟ فنقول إنها أولاً تخالط بوساطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر أثرها من التكثيف بعد المخالطة.

البحث الثالث إن قوة الذوق واحدة. واعترض بعضهم على الحكماء

---

(١) قارن «في النفس» لأرسطو ص ٥٤ ـ ٥٦، الشفاء (النفس) ص ٦٤ ـ ٦٥، النجاة ص ١٩٨، فردوس الحكمة ٧٩ ـ ٨٠، المواقف ص ٢٣٧ الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ٩٥ ـ ٩٩، مقاصد الفلاسفة ص ٣٥٢.

القائلين بالقِوى فقال إنهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات فنقول لهم أن يجيبوا بأنّا إنما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضادّ قوة واحدة ليتم الشعور والتميز والطعوم وإن كثرت إلا أن فيما بينها مضادَّة واحدة وأما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فإن بين الحرارة والبرودة نوعاً واحداً من المضادَّة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة.

الفصل الثالث في الشَّم[1]

وفيه بحثان:

البحث الأول إن الانسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في الشم إلا أنه أضعفها في بقاء مثله في خياله فإن رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماً إلا من جهتين إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والأخرى من جهة النسبة إلى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه أن يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة[2] العيون للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل غير المحقق وأما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على ادراك الروائح قوية جداً بحيث لا يحتاج إلى التنشيق. ونقول إن مما لا شك فيه أن واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء.

البحث الثاني زَعم بعضهم أن الرائحة إنما تتأدّى بأن تتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة وتتبخر وتخالِط المتوسط. واحتُج عليه بأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب الدَّلْك والتبخير وما كان البرد يحقنها ومعلوم أن التبخير يذكي الروائح. وأيضاً نرى أن التفاحة تذبل من

---

(١) قارن «في النفس» لأرسطو ص ٥٢ ـ ٥٤، الشفاء (النفس) ص ٦٥ ـ ٦٩، النجاة ص ١٩٨، فردوس الحكمة ٧٩ ـ ٨٠، المواقف ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٠٠ ـ ١٠٤، مقاصد الفلاسفة ص ٣٥٠.

(٢) في نسخة: الصلية بالياء.

كثرة الشم فدلَّ ذلك على تحلل أجزائها.

وزعم آخرون أن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير أن يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة إذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما تكون بسبب تحلل شيء لوجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حَجمه، وأيضاً فلأنا نبخِّر بالكافور تبخيراً يأتي على جوهره كله فتكون معه رائحة منتشرة انتشاراً إلى حد ويمكن أن تنتشر تلك الرائحة في إضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جُزءٍ جُزءٍ من ذلك المكان بل في اضعافه حتى يتشمم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فإذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الأبخرة التي يتحال منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للبخار الذي يكون بالتبخير أو مناسباً له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك فتبين أن للإستحالة مدخلاً في هذا الباب. والحق أن كلا المذهبين صحيح وأنه لا منافاة بينهما. ومنهم من زعم أن ادراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا أبعد الوجوه.

الفصل الرابع في السَّمع[1]

اعلم أن السمع هو إدراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تأديته إلى الصماخ فلنذكر هاهنا فيما يتعلق بالسمع أموراً وذلك بحثان.

البحث الأول أن السَّماع لا يحصل إلا عند تأدي هذا الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة.

أما أولاً فلأن ذلك التجويف إذا سُدَّ أو انْسَدَّ بطل السمع.

---

(١) قارن: «في النفس» لأرسطو ص ٤٧ ـ ٥١، الشفاء (النفس) ص ٧٠ ـ ٧٦. النجاة ص ١٩٨ وفردوس الحكمة ص ٧٩ ـ ٨٠ المواقف ص ٢٣٧ و ١٣٥ ـ ١٣٨، الإدراك الحسي عند ابن سينا ١٠٥ ـ ١١١، مقاصد الفلاسفة ص ٣٥١.

وأما ثانياً فلأنه إذا كان بين الصائِت والسامِع جسم كثيف تعذّر السماع أو صار عَسِراً.

وأما ثالثاً فلأن من رأى انساناً يقرَع بمطرقة على سندان فإن كان قريباً منه سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعُدَ حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوك بعد المسافة.

وأما رابعاً فإن من وضع فمه على طرف انبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر وتكلم فيه فإن ذلك الانسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء فيه إلى أُذنه وامتناع أن يتأدى إلى أُذن الغير.

وأما خامساً فإنه عند اشتداد هُبوب الرِّياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسَبب هبوب الرياح من سَمْع إلى سمع.

فإن قيل لو أن انساناً تكلَّم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب أن لا يسمع الذي في الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لأنه ليس في ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب أن تتشوَّش تلك الامواج ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حَلْق المتكلِّم. وأيضاً فلأن الانسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فإن تأدى ذلك بالكلية إلى سمع شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذاك التموج الواحد وإن لمْ يتأد إليه بالكلية بل تأدى إلى سمع كل واحد لبعضه وجب أن لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامِه.

فنقول: أما الحائِل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع لأنه كلما كانت المنافذ أقلّ كانَ السَّمْع أُضعف فوجب إذا لم توجد المنافذ أصلاً أن لا يُوجد السَّمْع.

وقوله: تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت أن الحروف إنما تتكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون

التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكل الهواء دون أجزائه بل إنما هو حاصل في كل واحد من أجزائه فأي جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني.

البحث الثاني أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصِّمَاخ فقط، أو هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس والحق هو الأخير.

والذي يدلُّ عليه أنا إذا سَمِعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده، ومعلوم أن الجهة لا تبقى منها أثر في التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصِّماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما أن اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تَشْعُر به من جهة اللمس إلا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من أبعد بُعد وأقرب قُرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولاً في المسافة بل حيث انتهى وهنا لك لا يبقى الفرق بين أن يكون قد جاء من قرب أو بعد ولما كان التميُّز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلاً علمنا أنا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي.

فإن قيل إنما ندرك الجهة لأن الهواء القارع إنما توجه من تلك الجهة وإنما ندرك القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضْعف.

فنقول أما الأول فباطل لأن المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الانسان الأذن الذي يليه ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج إلى الأذن اليسرى إلا بعد أن ينعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لأن القارع إنما جاء من تلك الجهة.

وأما الثاني فهو باطل أيضاً وإلا لكنا لا نُدرك البعيد القوي والقريب

الضعيف ولكنا إذا سمعنا صوتين متساويَيْ البُعْد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف بالقُرْب والبُعْد وليس الأمر كذلك.

فإن قيل: فما السبب في الشعور بجهة الصوت؟ قلنا: قال صاحب «المعتبر»[1] أنا قد علمنا أن هذا الادراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يقبل من الأبعد في زمان أطول ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة والقُرب والبُعد بل ذلك إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث وَرد وما يبقى منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد.

والحاصل أنا عند غفلتنا يَرِدُ علينا هواءٌ قارِعٌ فيدرك عند الصماخ وذلك القَدْر لا يفسد إدراك الجهة ثم إنا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه شيء متأدٍّ أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنَى وحينئذٍ نُدرك الوارد ومُدَده وما بقي منه موجوداً وجهته وبُعد مَوْرده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً لأنه يضعف تموجه حتى إن لم يبق في المسافة أثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرَّعْد الواصل إلينا من أعالي الجوّ وبين دَوِيّ الرَّحى الذي هو أقرب منه إلينا وإذا كان بالشعاع بقربنا رجلان بيننا وبين أحدهما قدر ذارعين وبيننا وبين الآخر قدر ذراع من البعد ولم نبصرهما بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة من قرب أحدهما وبعد الآخر هذا منتهى ما قيل.

وقد بقي فيه بحث: وهو أن السمع هَبْ أنه يَتْبع من الذي وصل إليه إلى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت، وأما الجهة فهي غير مدرَكة للسمع أصلاً وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلاً في الجهة مدركاً له فبقي أن يكون مدرك السمع هو الصوت

---

(١) هو أبو البركات البغدادي، وقد تقدمت ترجمته في الجزء الأول.

الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط ومعلوم أن هذا الصوت لو كان حصوله في جهة أخرى لكان صوتاً فإذاً المدرك للسمع من المصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجباً لإدراك الجهة وهذا الشك لا بدّ وأن يتفكر فيه.

الفصل الخامس
في الردّ على القائلين بأن
الإبصار لأجْل خروج الشعاع[1]

المذاهب المشهورة بين الحكماء في الإبصار ثلاثة:

الأول قول من يقول إنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو مَوْقع سهم هذا المخروط.

المذهب الثاني قول من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الإدراك.

المذهب الثالث أن الإبصار إنما يحصل بانطباع أشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية وغرضنا من هذا الفصل إبطال القول بالشعاع وللقائلين به أدلة.

أولها قالوا إن الانسان إذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو إما أن يكون لاجل أن تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية

---

(١) تعرض ابن سينا لنقد هذا المذهب في النجاة ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ والشفاء (النفس ص ٨٣ و١٠٣ ـ ١٢٣. ثم إن الرازي عاد في «المحصّل» فقال: اختلفوا في الإبصار منهم من قال: إنه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل وإلا لوجب تشوش الأبصار عند هبوب الرياح، ولامتنع أن يُرى نصف السماء لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الأشياء أو يؤثر في جميع الأجسام المتصلة في حدقتنا... (ص ١٥٧). وقد انتقده أيضاً ابن الهيثم. راجع تنقيح المناظر للفارسي ص ١٧١ و٢٠٧ ـ ٢٠٩. وهذا الرأي يعود إلى أفلاطون والكميون وأنبادقليس.

لتلك، وإما أن يكون لاجل ما نقوله من أن الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها إلى الوجه والأول باطل من وجوه.

الأول وهو أن صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع مُعيَّن ولامتنع أن يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما أن الحائط إذا اخضرّ بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر إليه فإن ذلك اللون يلزم موضعاً واحداً ولا يختلف على المنتقلين وأنت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع.

وأما على القول بالشعاع فعِلّة ذلك ظاهرة: وهي أن الناظر إذا انتقل انتقل مَسقط الخط الذي يرى به المرئي إلى جزء آخر فيتخيل أنه في ذلك الجزء الآخر.

والثاني هو أن الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك أنه ليس في سطح المرآة بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يخيل أنه يقرب ممن تقرب منها ويبعد عمن تبعد عنها ثم لا يخلو إما أن يكون ذلك بعيداً في غور المرآة وهو مُحال.

أما أولاً فلأنه ليس للمِرآة ذلك الغَوْر وأما ثانياً فلأن ما ينطبع في باطنه من الصُّوَر لا يرى فبقي أن يكون ذلك البُعد بُعداً في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة إنما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعاً فيها.

الثالث وهو أن ناظر الانسان قد يرى فيه غَيْرُه شَبح مَرْئي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب أن يتساوى كل واحد منهما في ادراكهما.

والرابع أنا نرى الجَبل العظيم في المرآة ومن الممتنع أن تَنْطَبع صورة العظيم في الجسم الصغير.

والخامس أن المرآة إن لم يكن لها لون امتنع أن يقبل الشكل كالهواء وإن كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب أن يكون ساتر اللون الأول

كمـا أن الخضرة إذا انعكست إلى الجـدار بسبب الضوء سَتـر لـون الجـدار. وبالجملة كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهمـا على حد الصرافة؟ فثبت أن صور المـرئيات لا تنـطبع في المـرايا وأن السبب في ذلك هو الشعاع.

وثانيها أن أَحدنا إذا نظر إلى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها إلا ما يمكنه أن يقرأه ولا يمكنه أن يقـرأ إلا السطر الـذي يحلّق نحـوه ثم كذلـك في كل حال يقلب بصره من سطر إلى سطر وليست العلة إلا أن مسقط السهم من مخروط الشعاع أصح ادراكاً ولو كان ذلـك لأجل الانـطباع فكـل ما ادركـه فقد انطبعت صـورته فكـان يمتنع أن يكـون بعض المواضـع أصح ادراكـاً من البعض.

وثـالثها أن من قـلَّ شعاع بصـره فإن ادراكـه للقـريب أصـح من ادراكـه للبعيد لأجل أن المرئي متى كان بعيداً تفرّق الشعاع وإذا كان قـريباً لا يتفـرق وأما الذي يكون شعاع بصره كثيراً لكنه يكون غليـظاً فإن ادراكـه للبعيد أصـح بسبب أن الحركة في المسافة الطويلة تفيده رِقّة وصفاء فثبت المطلوب.

ورابعها أن الأجهر[1] يبصر بالليـل دون النهار والعلة فيـه أن شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقـوى على الابصار والأعشى[2] يبصـر بالنهار دون الليل والعِلّة فيه أنه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية.

وخامسها أن الإبصار بإحـدى العينين عندمـا يُغْمض الأخرى أكمـل من الإبصـار عنـدمـا تكـونـان مفتـوحتين والعلة فيـه أن الشعـاع يهـرب من العين المغمضة وينصب إلى الأخرى.

---

(١) كذا في «اللسان» (٧١١/١) ويـطلق الأجهر أيضـاً على الحسن المنظر وعلى الأحـول المليح الحولة.

(٢) العشـا في «لسان العـرب»: سوء البصـر بالليـل والنهار، يكـون في النـاس والـدواب والإبـل والطير. وقيل: هو ذهـاب البصر، حكـاه ثعلب. قال ابن سيـده: وهذا لا يصـح إذا تأملْتـه. وقيل هو ألاّ يبصر بالليل، وقيل العشا يكون سوء البصر من غير عمىً. . . (٢٩٥٩/٤).

وسادسها أن الانسان يرى في الظلمة كأن نوراً قد انفصل من عينه واشرق على أنفه، وكذلك الانسان إذا اصبح ودعاه دَهش الانتباه إلى حك عينيه فإنه يتراءى له شعاعات قدام عينيه، وكذلك الانسان إذا اغمض عينيه على السراج يرى خطوطاً متصلة بين العينين والسراج، وكذلك ترى عين الهرة في الظلمة كأنها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع لما كان الأمر كذلك.

وسابعها أن الحَواس الأربع إنما تدرك بالمماسة كاللمس والذوق والشم الذي يستقرب الريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج إلى السمع أما البصر فليس كذلك لأنه لا يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلاً عما يكون مماساً له. ولا بدّ من الملاقاة فهي إما أن تكون لأجل أنه ينتقل من المحسوس إلى الحس شيء أو لأنه ينتقل من الحس إلى المحسوس شيء والأول باطل لأن صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو أن يخرج من العين أجسام شعاعية فإذا لاقت المحسوس حصل الأبصار.

وثامنها أن كل فعل النفس يكون بآلة جسمانية فإنه يحتاج فيه إلى اتصال الآلة بمحل الفعل وإلا لم يكن ذلك المحل أَوْلى بوقوع الفعل فيه من محل آخر وإذا لم يكن بدّ من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع فهو إذاً لاجل أن الآلة تحركت إلى المرئي ولا يمكن ذلك إلا بأن تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي.

هذا مجموع أدلة القائلين بالشعاع.

أما أدلة المبطلين له فالذي يدل على أنه ليس الإبصار لأجل خروج الأجسام الشعاعية من العين أربعة أمور:

الأول هو أن الشعاع بعد خُروجه من العَيْن إما أن يبقى اتصاله بالعين أو لا يبقى، فإن بقي فإما أن يتصل بكل المبصرات أو لا يتصل بكلها، فإن اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم وقد يضغطه الهواء ويدفعه وكذا الافلاك تضغطه وتدفعه وينفذ في خلاء ثم كما يطبق الجفن يعود إليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود

الجملة إليه حتى كأنه واقفة على بنية المغمض.

فإن قيل إنكم تجوِّزون أن يحل في المادة مقدار عظيم بعد أن كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا أن يقال الشعاع الذي خرج من العين وإن كان صغير المقدار إلا أنه يصير عظيماً.

فنقول: أنكرنا ذلك من قبل أنه يجب أن يدفع العناصر والأفلاك أو ينفذ ذلك البعد المزيد في إبعاد هذه الأجسام وكل ذلك محال ومن قبل أنه يجب أن لا يتمكن الشخصان من رُؤية شيء واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين. وأما إن كان الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب أن لا يحس بكل المرئي بل يحس بالمواضع التي تقع عليها تلك الأجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم إلا تفاريق نقطته ويفوته الغالب. وأيضاً إذا نظرنا إلى الماء رأينا جميع الأرض التي تحت الماء فإن لم يكن قبل ذلك في الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب أن يزداد حجم الماء وإن قيل بأنه كان في الماء خَلاء فلم تكن تلك الفُرَج خالية مع نقل الماء وسيلانه إلى الفُرَج وملئه اياها إلا أن يقال الماء فُرج كله أو الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا إذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل. وأما إذا انفصل عنها فهو أظهر استحالة لأنه يلزم أن يكون الحساس أحس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول إن لامساً يقدر أن يلمس بيد مقطوعة إلا أن يقال إن ذلك الشعاع محيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطله.

الدليل الثاني أن حركة هذه الأجسام الشعاعية ليست طبيعية وإلا لكانت إلى جهة واحدة وإذ ليست طبيعية فليست أيضاً قَسْرية لأن القسر على خلاف الطبيعة وظاهر أنها ليست ارادية فإذاً ليست لها حركة فليس الأبصار لأجل حركة الشعاع وأما حركة الأجسام الحاملة للاصوات إلى الصماخ فهي قسرية لأنها لا تحدث إلا عن قَلْع أو قَرْع.

الدليل الثالث أنه إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء وجب أن تتشوَّش

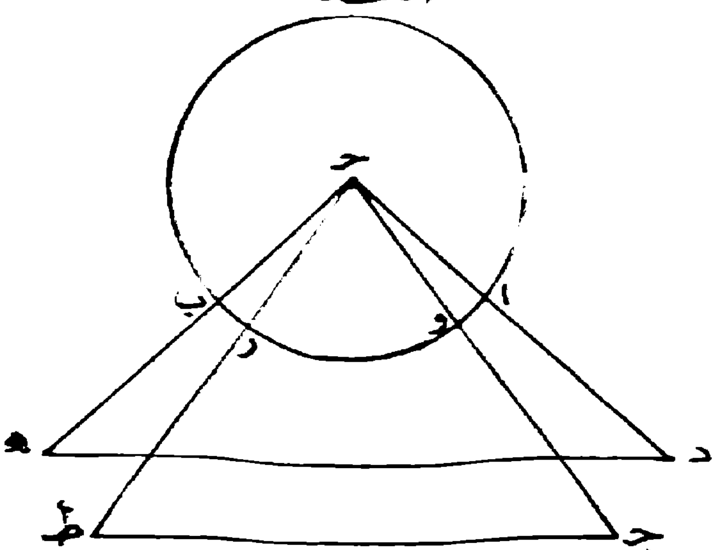
تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب أن يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كانت الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم انه يضطرب عند هبوب الريح ويميل من جهة الى جهة أخرى.

مثل الريح أن المرئي اذا بعد عن الرائي فإنه لا يُرى. والسبب فيه ما نقوله لتكن دائرة (أ.ب) الحدقة. ولتكن نقطة (ح) وسطها ولتكن (د.هـ) و(ج.ط) متساويين محاذيين للحدقة ولتكن (د.هـ) أقرب و(ج.ط) أبعد من نقطة (ح) ونخرج من (ح) خطين الى (د.هـ) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على (أ.ب)ونخرج خطين آخرين من (ح) الى (ج.ط) يقطعان الدائرة على (و.ز) فتكون زاوية (أ.ح.ب) أكبر من زاوية (و.ح.ز) الشبح الذي في الصغرى أصغر من الذي في الكبرى ومعلوم أن هذا السبب إنما يستقيم إذ جعلت الزاوية موضعاً للابصار. فأما إذا جعلت القاعدة موضعاً للأبصار فيجب أن يُرى الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير ضيقة

---

(١) (أنظر الرسم)

الحدقة



ولقائل أن يقول إن كان صغر الزاوية يوجب صِغَر الشبح الذي ينطبع فيها فإنما يكون ذلك لأجل أن الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وإن جاز أن ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحينئذ فلا ينتفعون بهذه الحجة[1].

وأما ما يدل على أنه ليس الأبصار لأجل حدوث كيفية في الهواء فأمْران:

الأول لو كان الإبصار لأجل استحالة الهواء من حالة إلى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس أكثر كانت هذه الحالة أقوى فيلزم أن المبصرين إذا ازدحموا أن يكون حدوث هذه الهيئة في الهواء أقوى وأن يكون قوى البصر أشد إحالة للهواء إلى هذه الكيفية من ضعيف البصر والتوالي باطلة فالمقدَّم باطل.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال الهواء للطافته يقبل من البصر أقصى الممكن في تلك الكيفية فلا جرم أنه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين؟.

فنقول إذا اجتمع المبصرون وفتحوا أعينهم دفعة واحدة فلا يخلو إما أن تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم أقوى مما كانت عند انفراد المبصر الواحد أو ليست أقوى فإن كانت أقوى فهو المطلوب وإن لم تكن أقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الأبصار أولى من حدوثها عن غيره فيلزم أن تجتمع على المعلول الشخصي عِلَل مستقلة وذلك محال على ما ثبت.

الأمر الثاني أنا نعلم بالضرورة أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يقوي على أن يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة إلى جوهره بل ذلك العصفور أو الانسان أو الفيل لو كان نوراً كله لما امتد ولا أحال من

---

(١) قارن أيضاً: مقاصد الفلاسفة ٣٥٢ ـ ٣٥٣، والنجاة ص ٢٠٠.

الهواء عشرة فراسخ فضلاً عن أن يحيل ما بينه وبين الثوابت. وإن لم يكن ذلك جلياً فلا جَليٍّ في العقل.

وأما الجواب عما احتجوا بـه أولاً فنقول: إنكم بيَّنتم أن ادراكنا للشيء في المرآة ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرآة وذلك حق أما لِمَ قلتم إنه يلزم من ذلك أن يكون ذلك لأجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز أن يقال إن من شأن المرئي إذا قابل البصر وبينهما مشف والمرئي مضيء بالفعل أن يرى ذلك المرئي ويكون المشِفّ مؤدياً بمعنى أنه شرط لحصول الابصار ثم إن اتفق أن كان الجسم ذو الشبح صقيلاً رؤي معه جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا بأن يتشبَّح الصقيل بصورة شيء بل بأن يكون أبصاره شرطاً لابصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة.

وأكثر ما يُتعجَّب من هذا أنه كيف يرى ما لا يقابِل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه إلا التعجب من جهة النُّدرة فقط ولو كانت العادة من التأثيرات الطبيعية على أن عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسة لكان إذا اتفق أن يقال في شيء واحد أنه يؤثر بالمماسة فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يُؤَثر على وضع غير متعارف في تأثير الأجسام وأما إن ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق إذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطاً لحصول الإدراك به كما أن المشف شرط إلا أن المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحُصول إبصار محاذي المحاذي. والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرآة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين إليها عنها إلى الوجه إذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد أحدهما صحة الآخر.

والجواب عما احتجوا به ثانياً:

يبتني على قاعدة وهي أنا لا نُنكر أن يكون في العين أجسام شعاعية

لامعة وهي التي تُسمَّى الروح الباصرة ولا ننكر أنه يرتسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيراً لكنا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعِدة المخروط بل من جهة الزاوية أعني العضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم إن لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كأنه ينفذ من مركز العين إلى ما يحاذيه ومنه إلى ما هو بمنزلة المحيط أو المقارب للمحيط وإن قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه إذ التأثير يتوجه إليه من الاطراف فتكون الاستنارة بالإفراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه أظهر وإدراكه أقوى والذي يلي أطرافه فهو أضعف.

والجواب عما احتجوا به ثالثاً:

إن الجليدية[1] تشتد حركتها عند تبصُّر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لأنه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج إليه وأما إذا كان الروح غليظاً فإنه يرق بالحركة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب.

والجواب عما احتجوا به رابعاً:

أنا لا ننكر أن في العين أجساماً شعاعية هي مركب القوة الباصرة فعِلَّة الجهر هي أن تبلغ تلك الأجسام في الرقة والقلة إلى حد تتحلل في ضوء الشمس وعلة العَشي رطوبة العين وغلظها أو رطوبة الروح وغلظة ونحن لا نمنع أن نقصان الأجسام الشعاعية المصبوبة في العصبة المجوفة أو غلظها يمنع من الإبصار، والخلاف في أنه هل يخرج الشعاع من العين أم لا؟ وليس ينتج شيء مما قالوه هذا المطلوب.

---

(١) الجليدية: هي جزء من أجزاء العين، وهي عند ابن سينا رطوبة تقع بين نوعين من الرطوبة: الزجاجية، والبيضية (القانون ٣/٣٣٣ ـ ٣٣٤ عن الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١١٤).
وهي تقابل العدسة في التشريح الحديث.
أنظر أيضاً في خصائصها: كتاب تنقيح المناظر لكمال الدين الفارسي ص ١٥١ ـ ١٥٤.

والجواب عما احتجوا به خامساً:

ما ذكرناه الآن فإنا لا ننكر أن الروح الباصرة تارة تتحرك إلى الباطن وتارة إلى الظاهر فإذا غمضت إحدى العينين هربت تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت إلى العين الأخرى لأن المنفذ فيهما مشترك وليس يلزم من ذلك أن يكون في طَبع ذلك الشعاع خُروج وسفَر إلى أقطار العالم.

والجواب عما احتجوا به سادساً:

هو أيضاً ذلك لا نُنكر الشعاع الذي في العين فإذا كانت ظلمة أضاء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيدها لا لأنه يخرج من العين ويتصل به ويجوز أن يكون المسّ والحكَّ يحدث أشعة نارية لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السَّنانير[1] السود وإمرار اليد على الحدقة واللحية في الظلمة ولا يبعد أن تكون الحدقة مما يلمع في الليل ويلقي شعاعها على ما يقابلها فإن عيونَ كثيرٍ من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والأسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها.

والجواب عما احتجوا به سابعاً:

أنا ما نقول إنه تنتقل الصورة من المحسوس إلى الحس بل نقول إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي له والمحسوسات التي لا تحس إلا مع المماسة كاللمس والذوق فليس يَسلُب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستَبعد أن يكون من الأشياء ما لا ينفعل إلا عن الملاقي ومنها ما لا ينفعل إلا عن المحاذي مثل الأبصار فإنه لاحتياجه إلى توسُّط شفاف وهو الهواء وإلى كون المرئي مضيئاً وكلاهما لا يوجدان عند ملاقاة الحاس والمحسوس فلا جرم يمتنع أن ينفعل عن الملاقي بل لا ينفعل إلا عن المحاذي ولما لم يكن على فسادِهِ حُجَّةٌ لم يجب إنكاره.

---

(١) السنانير جمع سنور وهو من أنواع الهر الحيوان الأليف المعروف. (راجع حياة الحيوان للدميري ص ٥١٦ ـ ٥١٨).

والجواب عما احتجوا به ثامناً:

أنه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع محيطين بطَرَفي النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل جميع ما قالوه.

الفصل السادس في إثبات الشعاع داخل العين

انكر محمد بن زكريا وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم أن النور لا يوجد إلا في النار أو الكواكب وأما الأجسام الكثيفة وما في بواطنها فالأولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني.

أما الشيخ فإنه اعترف بذلك لأن جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين أجاب الشيخ عنه بأن ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قُلتم أن ذلك الشعاع يخرج؟ فلنذكر تلك الأدلة[1] مرة أخرى على أن نجعلها أدلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها.لننظر في أجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الأدلة أربعة:

الأول أن ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فإنه إذا نظر نحو أنفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على أن في العين نوراً.

الثاني أن كثيراً من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل إذا فتحوا أعينهم أن يبصروا ما قرب منهم هنيهة نوراً ثم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت.

الثالث أنا إذا غمضنا إحدى العينين اتّسع ثُقب الناظر من الآخر فنعلم يقيناً أنه يملؤه جوهر جسمي.

الرابع أنه لولا انصباب أجسام نورانية من الدماغ إلى العين لكان جعل عصبتي الأبصار مجوفتين عديم الفائدة.

---

(١) في الأصل: الإدلالة.

أجاب محمد بن زكريا أما عن الأول: فقال: إن ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لأن النور الخارج إذا وقع على القرنيـة انعكس على الأنف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران.

وأما عن الثاني فقال ليس السبب في ذلك ما ذكروه بل السَّبب أن العين تجيئها في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لهـا في الصفاء والـرقة غـريزيـة كثيرة جداً ولذلك تنتوء العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون أذكى حساً وأسَرع تأثراً من الاشباح وأيضاً فعهدها بـالتأثـر عن الاشباح عهـد طويـل محا أثر الاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذي عهدها عادة التأثـر فلا جـرم كان الاحساس في ذلك الوقت أتم.

وأمـا عن الثالث فقـال إنه لـو لم يتَّسع ثقب العين إلا لأنـه يجـري إليـه جسم عند تغميض الأخرى لم يكن يتسعان جميعاً في حالة ويضيقان في حالة أخرى وقد نجد النواظر كلها تتسـع في الظلمـة وتضيق في النور وذلـك بسبب أن النور الشديد التأثير يؤذي الحس والظلمة مانعـة من الابصار والابصـار إنما يوجد بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليدفع المؤذي.

وإذا ظهـر ذلك فنقـول إنـا إذا غمضنـا إحـدى العينين اتسعت الأخـرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتـر عنها من العين الأخـرى أو يقارب ذلـك بأكثر ممـا يمكن لا لأن جسماً انصبَّ إليهـا وإن سلَّمنا أن جسمـاً انصبَّ إليها لكن لم قلتم أن ذلك الجسم مستنير شُعاعي.

وأمـا عن الرابـع فقال لَيْسَت الفـائِدة في تجـويف العصبتين أن يجـري فيهما النور من الدماغ إلى العين لأن جري هذا النور عديم الفائدة. وإذا كـان لا يمكنه أن ينفذ في الطبقة القرنية على صلابتها وعـدم المَنْفذ والثقب والشق فيها بل الفائدة أن لا يكون بين الأشباح المنطبعة في الـرطوبـة الجليديـة وبين الروح الذي في بطون الدماغ حائِل كَثيف لأن الحائل الكثيف يمنع من تـأدي الشبح فهذا هو فائدة المنفَذ لا ما قالوه.

فهذه جُملة ما قَاله محمَّد بن زكريا في هذا الموضع. والصحيح وُجود النور في العينين. والدليل عليه أن الذي يقوم من النوم إذا حكَّ عينيه في الظلمة فإنه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه. وقول ابن زكريا أن النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من أن من أمرَّ يدَه على ظهور السنانير السُّود في الليالي أو على لحيته فإنه يظهر هناك نُور فبطل ما قاله.

الفصل السابع في الإنطباع وأدلة المختلفين فيه[1]

أما المثبتون فقد تمسكوا بأمور ثمانية:

أولها أن الابصار إما أن يكون بالشعاع أو بالانطباع وقد بطل الأول فتعين الثاني.

وثانيها أنا نتخيل القطرة النازلة خطاً والنقطة التي تدار دائرة، والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطاً ولا دائرة فبقي أن السبب فيه أن تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن أن يكون ذلك إلا لأجل أن يكون شبح ما تقدم باقياً في العين ثم يلحقه شبح ما تأخَّر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوساً.

---

(١) قال الرازي في «المحصل»: «ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل وإلا لما أدركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بُعده، فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال المرئي هذه المنطبعة فقط. وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً لإدراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك» وقال الطوسي في تعليقه على كلام الرازي: «إنما قال بالانطباع أرسطاليس وأصحابه وبيَّنوا السبب في رؤية العظيم من بعيد صغيراً وإبطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير الصحيح لأنهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه... وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والأجرام التي فيه...» (ص ١٥٧ ـ ١٥٨).

وقد تبنَّى ابن سينا مذهب أرسطو هذا وقوله بالانطباع، وخالفه في كيفية الانطباع في الرطوبة الجليدية لصورة المرئي.. (أنظر النجاة ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ والشفاء النفس ص ١٠٢ ـ ١٠٣، ومبحث عن القوى النفسانية ص ٤١، وكتاب الدكتور نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١١٨ ـ ١١٩، ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٥٢).

وثـالثها أنَّ شبـح المرئي يبقى في الخيـال حتى يمكننا تخيله متى شئنـا فإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

ورابعها أن من نظر إلى الشمس نظراً طويلاً ثم أعرض عنهـا فإنـه تبقى صورتها في العين مدَّة وذلك يوجب ما قلناه.

وخامسها أن الإحساس بسائر الحواس ليس لأجل أن يخرج منهـا شيء ويتصل بالمحسوس بل لأجل أن صورة المحسـوس تأتيهـا فكذلـك الإحساس بالبصر يجب أن لا يكون لاجل خروج الشعاع عنـه إلى المبصر بـل لأجل أن صورة المبصر تأتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصِحة الانطباع.

وسادسها أنه لو لا أن الإبصار لأجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خِلْقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحـد منها وهيئتـه معطَّلة فـإن الفائدة في كـون الجليديـة بيضاء صـافية أن تستحيـل من الألوان والفـائدة في تَفَرْطُحِها أنهـا لو كـانت خالصـة الاستدارة لكـانت لا تلقى من المحسوس إلا اليسيـر فلما عـرضت قليلاً صـارت آخذة منـه أجزاء كثيـرة والعنبية إنمـا ثقب وسطها لئلا يمنع وصـول المحسوس إلى الـرطوبـة الجليديـة والقرنيـة إنما لم تثقب لأنها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تَمْنع الضـوء ولا الشبح الـذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل إلى الجليدية.

وسابعها ما ذكرنا من أن رؤية الأشياء الكبيرة من البعيد صغيرة إنمـا كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى إلا مع القول بالانطباع.

وثامنها أن المَمْرُورين[١] قد يبصرون صوراً مخصوصة ممتـازة عن سائـر الصور[٢] وتلك الصور لا بدّ أن تكون أموراً وجوديـة لأنه لا معنى للمـوجود إلا

---

(١) الممرورين جمع مَمْـرور وهو الـذي غلبت عليه المـرَّة وهي إحدى أمـزجة البَـدَن. . . (لسان العرب ٤١٧٦/٦) وبعضهم يقول بأنها هي الـسوداء التي تجعل المرء سوداوياً.

(٢) قـال في «مقاصـد الفلاسفـة»: والمتخيلة إذا كانت قـد قويت بسبب من الأسبـاب فلا تـزال تحـاكي وتخترع صـوراً لا وجود لهـا. . . ويكون لمحـاكاتهـا أيضاً أسبـاب من أحوال البـدن ومزاجه: فإن غلب على مزاجه الصفراء حاكاها بالأشياء الصفر. =

ما يكون ثـابتاً ممتـازاً عن غيره ثم ليس لتلك الصـور وجود في الخـارج. فإذاً حصولها في المبصر إما في نفسـه أو في جزء من أجـزائه فـإن الخلاف في أن هذا الانطباع في النفس أو في جزء بدني غير الكلام في أصل الانـطباع. وإذا ثبت في بعض المواضع أن الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كـذلك ضـرورة أنه لا فـرق. وهذا مجمـوع مـا يمكن أن يتمسـك بـه مثبتـو الانطباع.

ولقـائل أن يقـول أما الأول فـإنما يلزم من فسـاد القول بـالشعاع صحـة القول بالانـطباع إذا كـانا نقيضين أو في قـوتهما وليس الأمـر كذلـك فإنـه من لمحتمل أن يقال الإبصار شعور مخصوص والشعور حالة إضافية فمتى كـانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعـة وسائـر الشرائط حـاصلة حصلت هذه الإضافة للمبصر من غير أن يخرج عن عينيه جسم أن تنطبع فيـه صورة وإذا كـأن ذلك محتملاً سقط الاستدلال.

وأما الثاني فلـم لا يجوز أن يقال القَـطْرة يرتسم شكلهـا في الهواء زمـاناً قليلاً حتى يحصل الإحساس به؟.

فإن قالوا الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وأيضاً فبتقديـر أن يكون قابلاً لهما أن حصولهما فيه إذا كـان معلولاً لحصول الجسـم الملون المشكـل فيه وجب أن لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء.

فنقول الجليدية إما أن تكون ملوَّنة أو تكـون عديمـة اللون، فإن كـانت

= وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكاها بالنار والحمام الحار.
وإن غلبت عليه البرودة حاكاها بالثلج والشتاء.
وإن غلبت عليه السوداء حاكاها بالأشياء السود والأمور الهائلة...
ثم قال: في سبب رؤية الانسـان في اليقظة صـوراً لا وجود لهـا. وذلك أن النفس قـد تدرك الغيب إدراكـاً قويـاً فيبقى عين ما أدركـه في الحفظ، وقـد تقبله قبـولاً ضعيفـاً تستـولي عليـه المخيلة فتحـاكيه بصـورة محسوسـة فإذا قـويت تلك الصورة في المصـورة استصحب الحس المشتـرك وانـطبعت الصــورة في الحس المشتـرك سـراية إليـه، من الصـورة والمتخيلة. (ص ٣٧٨ - ٣٧٩).

ملونة فإذا قدرنا انطباع لون آخر فيهـا فحينئذ يجتمـع فيها لـونان ويحصـل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤديـة لون المـرئي كما هـو وإن كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلـك فإن امتنـع انطبـاع الاشباح في الهـواء لكونـه شفافـاً امتنـع ذلـك أيضـاً في الجليـديـة وإن جـاز أن تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حيِّز مخصوص عند خروجـه عن ذلك الحيِّـز جـاز أن تبقى في الهواء صـورة كونـه فيه لحـظة قليلة بعد مفـارقته عنـه وأيضاً فـلأنكم تجعلون المدرك للقـطرة النازلـة خطاً مستقيمـاً هـو الحس المشتـرك فكيف جعلتموه الآن دليلاً على انطباع المحسوسات في الباصرة.

وأما الثالث فهو مجرد تَمثيل ثم الفارق أنا أثبتنا الاشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن أن تحصـل صورة معـدومة في الخـارج لم يكن بجد من إثبـاتها في الخيال. وأما الابصار فلأنه لما امتنع ابصار مـا يكون معـدوماً في الخـارج لم يكن بنا حاجة إلى إثبات صورة منطبعة في القوة البـاصرة بـل امكننا أن نقـول الابصار حالة إضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصـرات الموجـودة في الخارج.

وأما الرابع فهو ضَعيف جداً لأنا إذا أغمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال فأين أحدهما من الآخر؟.

وأما الخامس فهو مجرَّد مثال فلا يلتفت إليه.

وأما السادس والسابع فليسـا بحُجَّتين بُرهـانيتين إذ من الجائِـز أن تكون لخلقة العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة أخرى سوى الانطباع ويكون لإبصار الشيء الكبير من البعيد صغيراً علة سوى ما ذكرتموه من تصغر محل الانطبـاع لا سيما وقد بيَّنا أنه لا يمكن أن تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع.

وأمـا الثامن فهـو حجة دالـة على اثبـات الانـطبـاع في هـذا النـوع من الاحساس ولكن لا يدل على أن ابصارنا للأمور الموجودات في الخارج لأجل انطباع صورها. اللهم إلا أن يقيسوا أحدهمـا على الآخر، وذلـك غير ملتفت إليه في العلوم.

وأما أدلة نفاة الانطباع فستّة:

الأول ما ذكره جالينوس وهُوَ الذي عليه تعويل القوم إن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يُساويه فلو كان الابصار نفس الانطباع أو لأجل الانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة الناظر لكنا ننظر نصف كرة العالم فبطُل القول بالانطباع. وقد ذكر عن هذه الحُجَّة جوابان ومعارضتان.

أما الجوابان فأحدهما أن الجسم الصغير مساوٍ للجسم الكبير في قبول الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز أن يقبل شَكْله وثانيهما هَبْ أن البصر لا ينطبع فيه من الشكل إلا ما يساويه لكن لم لا يجوز أن يقال إنه إنما يدرك المدرك من الشيء جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جُزء إلى جُزء في زمان قصير يَظنُّ الرائي أنه رأى الكل دفعة؟.

وأما المعارضتان فإحداهما: أنا نرى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فإذا جاز ذلك في المرآة جاز أيضاً في البصر وثانيتهما أنا نتخيل جبلاً من ياقوت وبحراً من زئبق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لأن تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود إلا ذلك بل المَمْرورون قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة وتلك الصور أمور موجودة ولا بدّ لها من محل فإن كان محلها شيئاً جسمانياً من بدننا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلها في الإبصار، وإن كان المدرِك لذلك هو النفس فنقول أما أولاً فاستدل على أن المدرك للأمور الجزئية يستحيل أن يكون هو النفس.

وأما ثانياً فإنه إذا عُقِل انطباع صور المبصرات والمتخيلات في النفس في بعض المواضع فليُعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بأن الابصار لاجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلاً ويكون النزاع واقعاً في محل ذلك الانطباع وذلك شيء آخر.

وأما ثالثاً فلأنه إذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع أن النفس

لا مقدار لها ولا حجم أصلاً فلئن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب لأن مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير أقرب من مناسبة المقدار العظيم مع ما لا مقدار له أصلاً.

والجواب أما الأول فهو في غاية الرَّكاكة لأن الجسم الصغير وإن كان مساوياً للجسم العظيم في عدد الأقسام الممكنة لكنه لا يُساويه في مقادير الأقسام فيستحيل أن يقبل شكله.

وأما الثاني فهو أيضاً باطل لأن البصر إن كان يدرك من الجسم شيئاً بعد شيء فإما أن يكون ادراك الجزء الأول ينمحي قبل ادراك الجزء الثاني وإما أن يجتمع ادراكات تلك الاجزاء وصورها فإن كان الأول فحينئذ لم يجتمع عند البصر أجزاء المدرك بتمامها بل أبداً لا يكون عند البصر إلا جزء واحد وذلك باطل لأنه يلزم منه أن لا تدرك مقادير الأشياء وأن لا تدرك مخالفات بعضها لبعض لأن الحكم بكون أحدهما مخالفاً للآخر في الشكل والمقدار إنما يمكن بعد حضور المقضي عليه. وأما إن اجتمعت ادراكات الأجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير.

وأما الثالث وهو المعارضة بانطباع صُوَر الاشياء في المرآة فهو باطل لأنا بيَّنا بالأدلة القاطعة أن صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وبيَّنا سبب رؤية الاشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالَة وقَوْس قزح فلا نعيده.

وأما الرابع وهو السؤال الجيد فإنه لا شك أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممرورون أُمور لا بدّ لها من محل فإن جعلنا محلها شيئاً جسمانياً من البدن سقطت الحجة المذكورة من اصلها ولكنا نعلم قطعاً مع ذلك أن العظيم لا ينطبع في الصغير بل الأَوْلى أن يضم هذا الكلام إلى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلاً على أن محلّ هذه الصورة هو النفس ولا شك أنا إذا قلنا كذلك فقد سُلِّم أصل الانطباع وبقي النزاع في أن محل الانطباع هو النفس أو شيء آخر.

فأما الذي يحتجون به على أن النفس لا ينطبع فيها صُوَر الجزئيات

فسيأتي الكلام عليه. وقولُهم: انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له.

فنقول للشيخ وأصحابه: هذا الكلام لا يتأتى منك لأن محلّ المقدار هو الهيولي التي لا مقدار لها في ذاتها فإذا كان هذا مذهباً لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام؟ وأيضاً فلأن المعلوم بالبديهة أن كل مقدارين ينطبعان فإما أن يتساويا أو يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضيلة خارجة. وإذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير وأما الشيء الذي لا مقدار له فإنه يستحيل أن يوصف بأنه أصغر من مقدار آخر أو أكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن أن يُقال في هذه الحجة.

الدَّليل الثاني لو كَانَ الإبصار لأجل الإنطباع لما كنّا نفرق بين القريب والبعيد فإن المبصِر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو من شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضرا عِنْد الرائي أحدهما من مكان بَعيد والآخَر من مكان قريب فإن الرائي لا يميز من حيث الابصار بأن أحدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولمّا كان الاحساس بالقرب والبعد حاصلاً بطل الانطباع.

ولقائِل أن يقول: لم لا يجوز أن ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه أن يدركها؟ والذي يدل عليه أنا نتخيّل أموراً لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القُرْب والبُعْد فإذا كانت تلكَ الأشياء معدُومة في نفْسِها كَانَ ما بينها من القُرب والبُعد معدوماً أيضاً في الخارج ثم إنا قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك المَمْرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة.

واعلم أنه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال: إنا ندرك المقادير ويستحيل أن يكون ذلك لاجل انطباع مُثُل المقادير في الحس لأن الحس ذو

مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال.

ولقائل أن يقول هذا إنما يلزم إذا جعلنا المبصر شيئاً جسمانياً أما إذا جعلناه هو النفس اندفع المحال.

الدليل الثالث أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوَّنة وجب أن لا تتشبه(١) بالاشكال والالوان كالهواء وإن كانت ملونة لزم مُحالان: أولهما أن يختلط لون المرئي(٢) بلونها فحينئذ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرئي كما أن صاحب اليَرقان(٣) يحس بالأشياء على لون الصفرة وثانيهما أن الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأدَّ الشكل إلى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأدّ الأشباح إلى ما وراءها من مُلْتقى العصبتين وذلك محال على ما سنبينه.

الدليل الرابع أن صور المبصرات لو انطَبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك الصور منطبقة فيها كما أن الخضرة متى انعكَست عن الجسم الأخضر إلى الجدار أمكننا أن ندرك تلك الخضرة ولكنا إذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلَف علمنا أن الصور غير منطبعة.

ولقائل أن يقول: إن هاتين الحجتين إنما تلزمان من أثبت الانطباع في الجليدية ونحن لا نقول بذلك.

(١) في نسخة: تتشحَّ.

(٢) رسمت «المرئي» هكذا: المرءي.

(٣) اليرقان: داء معروف. قال في «فردوس الحكمة»: يكون من أربع عِلل: إما أن تعرض في المرارة سدد فتحول بينها وبين أن تجذب الصفراء من الكبد فتبقى الصفرا في الكبد وتختلط بالدم الذي منه غذاء البدن ثم تجري إلى البدن فيكون منه اليرقان، وإما أن تدفع الطبيعة المرة الصفر الغليظة في يوم البحران إلى الجلد فتبقى فيه لغلظها ولا تخرج بالعرق، وإما أن تضعف المرارة عن إخراج ما يجتمع فيها من المرة فتراجع ذلك إلى الكبد وتختلط بالدم ثم تجري إلى البدن كله فتصفره، ويكون اليرقان من لدغ الهوام أيضاً ومن السوداء فيسودّ منه «اللون» (ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

الدليل الخامس قال جالينوس أنه لو كان يخرج من المبصر شيء إلى الجليدية لكان قد نقص المبصر واضمحل على طول الزمان. وهذا في غاية السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بأنه ينتقل بعض أجزاء المرئي إلى عين الرائي بل يقولون إن مقابلة الجليدية للمرئي سبب لاستعدادها لأن تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار والإدراك.

الدليل السادس أن الفاعِل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لما كنا نرى جسماً أحمر إلا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت إذا كان أحد جدرانه أحمر والآخر أخضر فإذا نظر واحد إلى الجانب الأحمر والآخر إلى الجانب الأخضر وجب أن يصير ذلك الهواء أحمر وأخضر معاً وذلك محال.

وجوابه أنا لا نسلم أن الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد إلا بعد أن يفعل ذلك الفعل فيما هو أقرب إليه من الأول فإن ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت إليها إلا أنّا متى جوَّزنا ذلك لزمنا أن لا نستبعد أن يتسخَّن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وإن لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتفكر فيه.

واعلم أن القائلين بالانطباع في الرطوبة الجليدية أكثرهم زعموا أن الإبصار هو نفس حصول شَبح المرئي وصورته في عين الرائي.

ومنهم من زعم أن الإبصار حالة إضافية توجد إما معلولة للصورة المنطبعة أو مشروطة بها.

والقول الأول باطل من ثلاثة أوجه: الأول أن الإبصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرئي للرائي لوجب أن تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لأن مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها أقوى وأتم من مقارنة سائر الأشكال

والألوان لها ولمّا لم يحصل الإبصار لها علمنا أن الإبصار ليس عبارة عن هذه المقارنة.

الثاني أن أشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين الجليديتين وليس الإبصار حاصلاً هناك وإلا لكنا ندرك الشيء الواحد اثنين لأجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا أن الإبصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين يتْحد عنده الشبحان المتأديان إليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الإدراك هناك علمنا أن الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معلولة أو مشروطة.

الثالث أن الصور مُنْطبعة في الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا أن الادراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله في هذا الفصل.

وحاصل الكلام في الإبصار أن نقول: إن العلم الضروري حاصل بأن العين على صغرها لا تقوى على أن تتخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن أن يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن أن يحل فيها نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلاً في هذا الوجه.

وإنه ليكثر تعجبي من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها ثم إنا قد بيَّنا أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المَمْرُورُون والنائمون صُوَر وجُودية مستدعية محلاً ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالاحساس في هذه المواضع لا بدفيه من انطباع صورة المبصر في النفس وأما إذا كان المبصر موجوداً في الخارج فهل إبصاره لاجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياساً على النوع الأول من الاحساس أو مجرد شعور النفس بتلك الأمور الخارجية فذلك مما لم يقُم عليه دليل على أحد الطرفين وأنا متوقِّف فيه.

الفصل الثامن
في الرّد على من علّل رُؤية الأشياء في المرآة بانعكاس الشعاع عنها إلى المُبْصِر

اعلم أن أصحاب الشُعاع لما أقاموا الأدلة على امتناع صُوَر المرئيات في المَرايا واستقام لهم ذلك فكذلك أصحاب الانطباع بيَّنوا أن القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطِل من وجوه أربعة:

الأول أن انعكاس هذا الشعاع إما أن يكون عن الصُلب أو عن الأملس أو عنهما لكنَّ هذا العكْس قَد يقَع عَنِ الماء فبَقي أن يكُون السَّبب هو الملاسة فلا يخلو إما أن يكفي أي سطح املس اتفق أو يحتاج إلى سطح كبير متصل الأجزاء، فإن كان الشرط هو الثاني لزم أن لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن أن يرى ما وراءَه بالتمام وأيضاً فإن الشعاع الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغُر الأجزاء وتشتتها وأنه إنما يلاقي طرف كل خط رقيق منه جزءاً مساوياً له وينعكس عنه ولا ينفع في ذلك ما يزيد عليه بل إن كان السَّطح الأملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه ولكنا نعلم يقيناً أن الشيء الخشن ربما يكون لاجزائه التي لها سطوح ملس هي أعظم من مقدار أطراف الشعاعات الخارجية مثل الملح الجَريش[1] والبلور الجريش فإنا نعلم أن سطوح أجزائه ملس وليسَت في غاية الصغر حتى تكون أصغر من أجزاء الشعاع الخارج وأيضاً فمن البعيد أن يتجزأ الكثيف إلى أجزاء أصغر مما يتجزأ إليه الشعاع اللطيف وإذا ثبت ذلك وجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجرام وإن كانت خشنة لأن سبب الخشونة الزاوية فلا بدّ في تلك الزوايا من سطوح ملس وإلا لذهبت إلى غير النهاية فإذاً كل خشن فهو مُؤلف من سطوح ملس فوجَب أن يكون عن كل سطح له عكس.

فإن قالوا السُّطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات إلى جهات شتى فيتشذَّب المنعكس: فنقُول إن التشذُّب موجود أيضاً عن المرايا المشكلة اشكالا ينعكس عنها الشعاع إلى نصف كرة العالم وعسى أن لا

(١) في اللسان: الملح الجريش المجروش كأنه قد حك بعضه بعضاً فتفتّت، (١/ ٥٩٩).

يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب. وأما أصحاب الاشباح فإن الملاسَة عندهم عِلة لتأدية الشبح لكن الأشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون أصغر من أن يميزها الحس.

ولقائل أن يقول أنتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة أن الأجزاء الصغار وإن تقاصَرت عن تأدية الشكل إلا أنها لا تتقاصر عن تأدية اللون حتى بَنيتم عليه أن الأجزاء الرشية اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وإن كان لا يمكنه تأدية شكله وإذا كان كذلك فالأجسام الخشنة إذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فَهَبْ أنا لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب أن نُحس باللون لأن الصغر لا يمنع من تأدية اللون وإن كان مانعاً عن تأدية الشكل.

الثاني قالوا الشعاع كيف يَنْعكس عن الماء وقتاً وينفذ تحته وقتاً وكان يجب أن يدخل في أحد الأمرين نقصان بسبب الآخر أعني أن لا يحصل رؤية المرآة بتمامها ورؤْية الوجْه بتمامِه.

الثالث أن مفارقة الشعاع المنعكس إما أن توجب زوال صورة المرئي عن الشعاع أو لا توجب، فإن كان لا يوجب لزم أن نرى ما أعرضنا عنه وإن كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف نرى المرآة والوجه معاً.

فإن قيل إن الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرآة والشعاع المنعكس عنها إلى الوجه يرى صورة الوجه.

فنقول قد اختص بكل واحد من المبصرين أعني المرآة والوجه جزء من الشعاع فيجب أن لا يُرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مبايناً من الآخر كما أن الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب أن يتخيل المرئي من زيد مخالطاً للمرئي من عمرو.

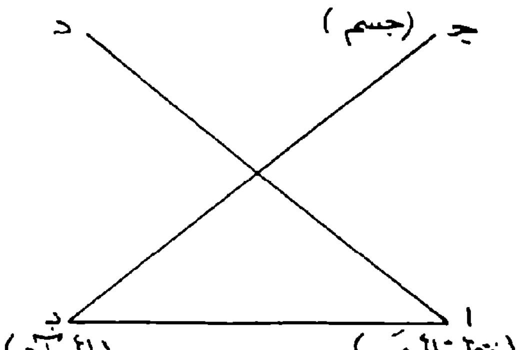
فإن قيل السَّبب في ذلك أن الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة المرآة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه إليها.

فنقول أما أولاً: فقد أبطلت مذهَبك حيث منعتَ أن يكون الخط مبصراً

من خارج بل مؤدياً إليه. وأما ثانياً: فليس يمتنع أن يخرج خطٌ ثانٍ يلاقي الخط المنعكس فإن كان إنما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في العين فحينئذ يجب أن يُرى الشيء من الخطين معاً فترى الصورة مع صورة المرآة ومن غير صورتها وكان يجب أن يتفق أن يرى الشيء متضاعفاً لا بسبب البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فإنا يمكننا أن نرى الشيء في المرآة وأن نراه وحده إذا كان مقابلاً للبصر وأما إذا لم يكن مقابلاً للبصر فإنا نراه في المرآة فقط فليكن (أ) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط (أ،ب) خرج البصر ثم انعكس إلى جسم عند (ج) ولنُخرج خطاً آخر وهو (أ،د) يقطع خط (ب،ج) على (هـ) فيتصل به هناك[1].

فأقول يجب أن يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج،ب) ويرى شبح (ج) في طرفي (هـ،ب) وذلك لأن أجزاء هذه الخطوط الخارجية سواء كانت متصلة أو متماسة فإما أن يكون ذلك الأثر في كُلّية الخط أو في طرفه فإنْ كان في كليته وليست تلك التأدية إلا طبيعية فإذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب أن يتأدى شبح (ج) من خط (أ،هـ) لانفعاله عن خط (ب،ج) وإن كان الأثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب أن لا ينفعل ما بين أول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس إلى الطرف الآخر من غير انفعال الأجزاء في الوسط وكان يجب أن يكون الأداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس وهذا مما لا يقال.

(١) (أنظر الرسم المقابل للصفحة ٣١٢).



الرابع وهو أنا كثيراً نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة ونراهما متميـزين أعني نـرى في المرآة شبـح شيء ونراه بنفسـه من جانب آخـر وذلك معـاً فلا يخلو إما أن يكون ذلك بَسبب أنه وقـع شعاعـان على المرئي أو لأن أحـدهما اتصـل به على الاستقـامة والآخـر اتصل بـه منعكساً عن المـرآة والأول باطـل لوجهين.

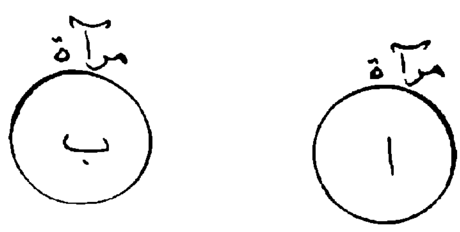
أما أولاً فلأن وقـوع الشعاعين على المـرئي لا يوجب أن يـرى الواحـد اثنين فـإن الاشعة عنـدهم كلما تـراكمت واجتمعت كان الادراك اشـد تحقيقاً وأبعد عن الغلط في العدد، والخُصوم معترفون بذلك وأما ثانياً فلأنه لا يمكن أن يلمس شعاعان شيئاً واحداً لأن الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم.

والقسم الثاني باطِـل بمرآتين تـوضعان متقـابلتين فإن كـل شعبة شعـاع فهي واقِعـة على الاثنين جميعـاً فـلا يمكن أن يجعـل أحـد الشعـاعين مؤديـاً للشبح والآخر لذي الشبح فإن كل واحد منهما أدرك مـا أدرك الآخر والمـدرك واحِد فكان يجب أن يكون الأداء والإدراك واحداً وليس كذلك.

فإن قيل إذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب أن ترى ذات كل واحد منهما ثم إنه ينعكس الشعـاع من كل واحـدة إلى الأخرى فيجب أن نَرى شبح كل واحدة منهمـا في الأخرى. فنقـول وإن سلَّمنا مـا ذكرتمـوه لكنه يبقى الإشكال من وجوه أربعة:

الأول ما السبب في أن كل واحدة من المرآتين تتأدَّى عنها أَشبـاح كثيرة حتى تَـرى مراراً كثيـرة فإنـه إذا انعكس الشعـاع عن مـرآة (أ) إلى مـرآة (ب) هكـذا[1] رأينا (ب) في (أ) ثم إذا انعكس من (ب) إلى (أ) رأينـا (أ) في (ب)

(١) (أنظر الرسم المقابل للصحة ٣١٣).



ثم إذا انعكس مرة أخرى من (أ) إلى (ب) رأينا (ب) في (أ) مرة أخرى فحينئذ قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب أن يمتنع ذلك لأن الشعاع اتصل به في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس.

الثاني ما بال المرآتين يرى شبح كل واحدة منهما مراراً كثيرة كل مرة أصغر مما قبلها وما السَّبب لذلك التصغُّر فإن قالوا الشعاع إذا تردد طالت مسافته فيستدِقّ وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئي فنقول ذلك باطل من وجوه ثلاثة:

أما الأول فلأن كل ما ذكرتموه يقتضي أن تكون تلك الخطوط الشعاعية إذا تراكمت أن لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطاً معطوفة[1] موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز.

وأما الثاني فلأن الموجب لأن يرى الكبير صغيراً تصغُّر زاوية الشعاع ومعلوم أن البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البُعْد المستقيم.

وأما الثالث فلأن ما قالوه يَبْطل بما إذا بعَّدنا المرآة أضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فإنه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلاً إذا انعكس الشعاع من (أ) إلى (ب) ثم من (ب) إلى (أ) هكذا أربع مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية أشبار فلو أنا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة أشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه.

والوجه الثالث في الجواب عن السؤال الأول أن الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف إما بالماهية أو بالعواض العارضة لها بسبب المادة. أما الأول فباطل لأن الصورتين هاهنا واحدة في الماهية والثاني أيضاً باطل لأن قابلهما وهو العين

---

(١) في نسخة: مقطوعة.

واحد فإذاً يمتنع أن تكون الصورتان اثنتين فضلاً عن أن تكونا مختلفتين. وأما عند اصحاب الأشباح فالشناعة غير لازمة لأن الصورتين مأخوذتان عن شيئين أحدهما حاملها الأول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعاً من القبول والفاعل لها نوعاً من الفعل.

والرابع أنه إذا اتصل بالمرئي شُعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الأول لامتناع تداخل الأجسام فإما أن يلامس شيئاً من أجزاء المرئي غير ما لَمسه الأول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل أحدهما يدرك بعض أجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي وأما أن يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب أن يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس.

الفصل التاسع في سَبب الحَوَل

زعم أصحاب الاشباح أن شبح المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية والإبصار ليس عندها وإلا لكان الواحد يُرى اثنين كما إذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كما أن الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مَخْروط يستدق إلى أن تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العَصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقي ليس رُوح مدرك فحينئذ تتّحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة، ثم إن ما وراء ذلك يكون روحاً مؤدياً للمبصر لا يدركه مرّةً أخرى وإلا لافترق الادراك مرة أخرى لافتراق العصبتين فإن لم يتأذ الشبحان إلى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لأن خَطّي الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه أن يتقاطعا فيجب لذلك أن يَنْطبع مِنْ كل شَبْح ينفذ عن الجليدية خيالٌ على حِدَة.

قال أصحاب الشعاع: هذه العِلّة فاسدة لأنا إذا تكلفنا الحوَل ونظرنا إلى الشيء نظر الأَحْوَل نراه أيضاً اثنين كما يراه الأَحْول، ونحن نعلم إنا عند

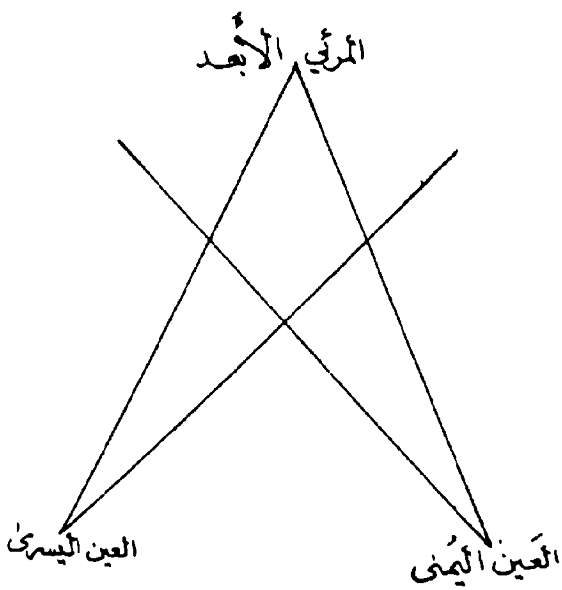
تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فإن التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وأيضاً لو كان في مقابلنا على صَوْب واحد شيئان، أحدهما: على مسافة عشرة أذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذِراع أو ذراعين مثلاً وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا ثم نظرنا إلى الشيء الأقرب إلينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأنا لا ننظر إلى غيره فإنا نراه واحداً كما هو ونَرى في هذه الحالة بعينها الشيء إلا بعد شيئين وعلى عَكْسه لو نظرنا إلى الشيء الأبْعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فإنا نراه واحداً كما هو ونرى الشيء الأقرب في تلك الحالة بعينها شيئين. وجربه من نفسك لتقف عليه فلو كانَ السُّبب في رؤية الشيء الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصور أن نرى في حالَةٍ واحدة أحد الشيئين واحداً والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبتين باقياً بحالة وباطلاً مرتفعاً في حالة واحدة فلَيْس السبب في ذلك ما ذكره أصحاب الأشباح بل السبب فيه أن النور الممتد من كل عين على شكل مَخْروط رأسه عند العين وقاعدته عندما يقع عليها من الأجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سمّيناه خطّ الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتّحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو إيقاع سَهْمَيْ المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع عليه السهمان، وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الأبعد دون طرفه الإنْسي وأعني بالطرف الإنسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوَحْشي ما يقابله فإذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الأبعد ووقع سهم المخروط على الشيء الأقرب فنرى بتلك العين الشيء الأبعد عن الشيء الأقرب فيما يلي جهة يميننا وإذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسري على الشيء الأبعد وقع السهم على الشيء الأقرب فنرى بتلك العين الشيء الأبعد من الشيء الأقرب فيما يلي جِهَة يسارنا فنَرى الأبعد بإحدى العينين على يمين الأقرب وبالأخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الأقرب. وأما إذا جمعنا البَصر على الشيء الأبعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الإنسي على الشيء

الأقرب والخطان الممتدان من العينين إلى الشيء الأقرب يتقاطعان وينفذان كل واحد على استقامته على جنبي الشيء الأبعد فالذي يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الأيسر من الشيء الأبْعَد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الأيمن مِنْه فترى بالعَيْن اليُمنى الشَّيء الأقرب على يسار الأبعد وبالعين اليسرى على يمينه فنراه شيئين ونرى الأبعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً كما كنا نرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئاً واحداً وهكذا حال الأحْول فإن سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على ما يليه من قاعدة الأنف أو يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب منه جداً وأنهم أبداً يَرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو أمكنهم أن يتكلفوا التقاءَ هما على شيءٍ واحد لرأوا ذلك الشَّيء واحداً كما هو. ومن هذا الشَّكْل(١) يُستعان على تصور ما ذكرناه.

وهذا الفصل لخَّصه بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعبارته ويجب علينا أن نحتال لِحلِّه إن أردنا تصحيح علة أصحاب الأشباح.

واعلم أن أصحاب الاشباح يذكرون للحَوَل أسباباً أخر.

(١) (أنظر الرسم المقابل للصفحة ٣١٧).



منها حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة فيرتسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتموج مراراً كثيرة.

ومنها حركة الرُّوح[1] التي وَراء تقاطع العصبتين إلى قدام وخَلْف حتى تكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى الحس المشترك واخرى إلى ملتقى العصبتين فتتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن يَنْمحي ما تأدّى إلى الحس المشترك مثلاً إذا ارتسمت في الروح المؤدية صورة فنقلتها إلى الحس المشترك ولكل مُرْتسم زمان ثبات إلى أن ينمحي فلما زال القابل الأول عن موضعه يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل انْمحائها عن القابل الأول فحينئذٍ يحصل في كل واحد صورة مرئية. والفرق بين هذا السبب والذي قبله أن هذه الحركة مضطربة إلى قدّام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة.

الفصل العاشر
في أنه لا بدّ في الإبصار من توسط الشّفاف[2]

قال الشيخ: من الناس من قال المتوسط كلما كان أرق كان أدلّ فلو كان خلاءً صِرْفاً لكانَ الإبصار أكمل حتى يُمكن إبصار النملة على السماء

---

(١) الروح المستعملة هنا هي اصطلاح عند علماء البصريات والمقصود بها: الروح البصري أو الروح الباصرة. قال الفارسي في «تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر»: «الروح التي في هذه الرطوبات «الثلاث» إنما هي لإفادة قوة عظيمة تعين في أفعال العين، لأنها الحاملة للقوة الباصرة من الدماغ إلى العين. . . (١/١٥٧).

(٢) نقل الفارسي عن ابن الهيثم قوله: «البصر لا يدرك مبصراً من المبصرات التي تكون معه في هواء واحد من غير انعكاس إلا إذا اجتمعت له عدّة معان وهي أن يكون بينهما بُعدٌ ما، ويكون المبصَر مقابلاً للبصر، أعني: أن يكون بين كل نقطة من سطحه الذي يدركه البصر وبين نقطة ما من سطح البصر خط مستقيم متوهَم غير منقطع بكثيفٍ ويكون فيه ضوء ما ذاتياً أو عرضياً ويكون حجمه مقتدراً بالإضافة إلى قوة إحساس البصر، ويكون الهواء الذي بينهما مشفاً لا يتخلله شيء من الأجسام الكثيفة يعني عند السُّموت المستقيمة المتوهمة بينهما» (١/٢٣٧). وأنظر أيضاً الشفاء (النفس) ص ٨٠ ـ ٨١. .

وهـذا باطـل فليس إذا أوجب رقة المتـوسط زيـادة قـوة في الإبصـار وجب أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك فإن الرقة ليست طـريقاً إلى عـدم الجسم وأما الخلاء فهو عدم الجسم بل لـو كان الخـلاء حاصـلاً لما كـان بين المحسوس والحاس المتباينين موصلاً البتة ولم يكن فعل وانفعال.

ولقـائـل أن يقـول الهـواء ليس مـوصـلاً على معنى أنــه يقبـل صـــورة المحســوس ثم يؤديهـا وينقلهـا إلى الحـاس بـل على معنى أنـه لا يمنــع من حصول صورة المحسـوس في الحاسّ. واعتـرف الشيخ أيضـاً بأن هـذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج إلى ملاقاة الفاعل والمنفعل فلو قدرنـا الخلاء بين الحـاس والمحسوس فـأي محال يلزم من انـطباع صـورة المحسـوس في الحاس بل الخـلاء مُحال في نفسـه والملاء واجب في نفسـه وليس النظر فيـه إنما النظر في أن حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصـول هذا المـلاء أم لا وذلك غير ما بينتموه.

الفصل الحادي عشر
في أن الحواس الظاهرة لا يمكن أن تكون إلا هذه الخمس

من الناس من زَعم أنه يمكن وجود حاسة سَادسة والحكماء أنكروا ذلك واحتجوا عليه بأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقـد استكملت جميـع ما في تلك المـرتبة فلو كـان في الامكـان حس آخـر لكـان حـاصلاً لـلانسان فلمـا لم يحصل علمنـا أن الحواس لا يمكن أن تـزيد على هذه.

الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة

وهي المقـادير والأعـداد والأوضـاع والحـرَكـات والسكنـات والاشكـال والقُرب والبُعد والمماسة. وهذه أمور ليست محسوسة بالعرض فإن المحسـوس بـالعرض هـو الذي لا يحس بـالحقيقة بـه ولكنـه يكـون مقـارنـاً للمحسـوس بالحقيقة مثل إبصارنا أبا عمرو فإن المحسوس هو ذلـك الشخص وليس كونـه أبـا عمرو محسـوساً أصـلاً ولا أيضـاً في أنفسنـا منـه خيـال ورسم بـوجـه من

الوجوه. وأما الأشياء التي عددناها فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بالكون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً، وعند هذا يظهر لك أن كل ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر أو لا يتوقف، فالأول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الأول.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن البصَر يحس بالعِظَم والعدَد والشَّكْل والوَضْع والحَركة والسُّكون بتوسُّط اللَّوْن.

وزعم قوم أن الحركة غير محسوسة فإنا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر بأسرع حركة وفرضنا أنه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متمانعة بل تكون على نهج واحد فإن تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى تتوهم سكان السفينة أنها ساكنة فعلم أن الحركة غير محسوسة وأما السُّكون فإنه أمر عدمي فكيف يحس به ويشبه أن يكون ادراك الحركة والسكون لا يتأتى إلا بالاستعانة بالعقل لأن الجسم المتحرك لا بدّ وأن تختلف نسبته إلى أجسام أخرى مِثل أن يصير قريباً من جسم كان بعيداً عنه أو بالعكس أو يصير مفارقاً عما كان ملاقياً له أو بالعكس فإذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الأجسام الأُخَر فحينئذ يجب حصول الشعور بكون الجسم متحركاً إذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فإن راكب البحر لمالم يشعر باختلاف أوضاع السفينة ونسبتها مع الأمور الخارجة لا جَرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون إدراكاً ذهنياً أو بمعاونة أحوال ذهنية.

وأما اللَّمس فإنه يُدرِك جميع الأُمور المعدودة بتوسُّط صلابة أو لِين أو حرّ أو بَرْد.

وأما الذَّوق فإنه يُدْرِك العِظَم بأن يدرك طعماً كثيراً أو يدرك العدَد بأن

يجد طعوماً مختلفة وأما إدراكه للحركة والسكون فضعيف جداً بل لا يكون إلا عند الاستعانة باللمس.

وأما الشَّم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العَدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطعت عنه رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً.

وأما السَّمع فإنه لا يدرك العِظَم ولكنه قد يدل عليه في بعض الأوقات من جهة أن الأصوات العظيمة تحصل في الأغلب من أجسام قوية.

وبالجملة فإدراك البصر لهذه الأمور أقوى وإن كان إدراكه لها أيضاً في أكثر الأمر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الأمور إنما تسمى محسوسات مشتركة من حيث أن الحواس الظاهرة مشتركة في إدراكها وليس كما يظن أن في الحيوان حِساً آخر ظاهرياً يدرك هذه الأشياء بل لو كان هناك حِسّ آخر كان معطلاً من جهة أن الحواس الخمس وافية بإدراك هذه الأمور.

واعلم أن من جملة الأحوال العارِضة بسَبب اختلاف أحوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلَّم فيهما.

الفصل الثالث عشر في النَّوْم واليَقْظة

إنا سَنُقِيم الدّلالة على أن المتعلق الأول للنفس جوهر لطيف متكون من بُخارية الأخلاط ومن ألطف ما فيها ويُسمّى ذلك الجَوْهر بالروح فإذا انصبّت تلك الروح إلى الحواس حَصلت الإدراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وإن لم تنصب الروح إلى الحواس أو رجعت عنها بعد انصبابها إليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم.

فنقول: إن عَوْد جوهر الروح إلى الباطن وعدم بُروزه إلى الظاهر إما أن يكون طبيعياً(١) أو لا يكون فإن كان طبيعياً فلنذكر أقسام العَوْد الطبيعي أولاً ثم اقسام عدم البُروز ثانياً.

(١) في الأصل: طبيعيان.

فنقول: العَوْد الطبيعي إما أن يكون على طريق التبعيَّة لغيره أو لا يكون فإن كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الأمور الطبيعية وذلك هو أن تعُودَ الرُوح الحَيوانية إلى الباطِن لإنضاج الغِذاء فتَتْبعها الروح النفسانية أيضاً كما يقع في حركات الأجسام اللطيفة المتمازجة وأما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيغُور في الباطن طلباً لبدل ذلك المتحلل.

وأما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين:

أحدهما أن تكون الروح قليلة لا تَفي بأن يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط إلى الخارج فلأجل القلة تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط.

وثانيهما أن يمتلىء الدماغ من الرطوبات الموافقة وتنسد المجاري فلا تتمكن الروح من النفوذ وربما يترطَّب جوهر الروح أيضاً فلا يقوى على البُروز إلى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السُّكْر أو العارض عند الشِّبع.

وأما الذي لا يكون طبيعياً فأقسامه ثمانية:

الأول إذا اقبلت الطبيعية بكنهها على العلة أو انضغطت تحت المادة فحينئذ تتبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الأول من النوم الطبيعي.

الثاني أن يعرض للروح تحلُّل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فتغور في الباطن طلباً للبدل وهذا يشبه القسم الثاني من النوم الطبيعي والفرق بينهما أن المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعي وهاهنا بدل تحلل التَّعب والاستفراغ وهما غير طبيعيْن.

الثالث قد تُصيب عضَل الصَّدْغ أو فم المعدة أو الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتنسد مسالكها انسداداً يعسر معه حركة الروح إلى الخارج.

الـرابع قـد ينضغط الدمـاغ نفسه[1] كله أو بعضـه تحت عظم القِحْف[2] عندما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم.

الخامس البرد مُنوِّم سواء كان من داخل البـدن أو من خراج وسـواء كان من الـدواء أو الغذاء وتنـويمه لـوجهين: أحدهمـا أنه يكثف الآلات ويجعلهـا بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها وثانيهما أن يفسد البرد مـا فيها من الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسـانية فيغـور الباقي هـرباً من الضـد المنافي.

السادس الرَّطوبة وهي تقتضي النوم من ثلاثة أوجه: أحـدها أنهـا تغلظ جَوْهر الروحِ فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة وثانيها أنهـا تسد المنـافذ وثالثها أنها تُرخي الاعصاب والعضلات فتتضيق المجاري ثم هذه الرطوبـة قد تتـولَّد في نفس الـدماغ وتـارة ترتفـع إليه من المعـدة إمـا من الشـراب أو من الطعام وذلك عندمـا يعرض بسبب التخمـة وطول لبث الـطعام في فم المعـدة وهؤلاء يـزول سباتهم بـالقَيء وأما عنـد كون المعـدة أو الرئـة عليلة فتتصاعـد الأبخـرة مما فيهـا من الأخلاط الـرديئة إلى الـدماغ، وإمـا من الديـدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد إلى الدمـاغ منها من البُخـارات وأخرى بسَبب أن البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح ولا تقـوى على الانبساط إلى الخارج.

واعلم أن البرد والرطوبة متى اجتمعـا على النوم كان السُّبب الأصلي هو البرد والرطوبة تكون تابعـة كما أن الحـر واليبس متى اجتمعا على السَّهـر كان الأصل هو الحر واليَبس كان تابعاً.

السـابع الأفكـار الكثيرة وهي إنمـا تُنـوِّم لأن الـدمـاغ يتسخَّن من كثـرة الحَركات فتَنْجذب الرُّطوبات إليه فيحصل النوم.

الثامِن الخَوْف العَظيم فإنه لما يحصـل معه انقبـاض الرُّوح إلى البـاطِن يُنَوِّم وبالله التوفيق.

---

(١) في نسخة: نفسه أو حجبه.

(٢) عظم القِحْف: العظم الذي فوق الدماغ من الجمجمة (لسان العرب ٥/٣٥٣٧).

الباب الرابع في الادراكات الباطنة
وفيه فصلان

الفصل الأول في إثبات القوى الباطنة الخمس

أما الحِس المشْترك[1] فهي قوَّة مُرْتَسمة في مقدم الدماغ تتأدي المحسوسات الظاهرة كلها إليها واحتجوا على اثباتها بأدلة ثلاثة:

الأول قالُوا لو لم تكن فِينا قوَّة تدرك الملموس والملون لما كان لنا أن نحكم عليهما بأن هذا ذاك أو ليس هذا ذاك فإن القاضي على الشيئين يجب أن يحضره المقضي عليهما وهذا الحُكْم ليس هو للعقل لوجهين: أما أولاً فلأنا سنبين أن المحسوسات لا تدركها إلا قوة جسمانية وأما ثانياً فلأن البهائم التي لا عقل لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحياة[2] ولم يكن الشم والشكل دالَّين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الألم حتى تهرب عنها فظاهر أن المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلا بدّ من قوة باطنة

(١) قارن: «في النفس» لأرسطو ص ٦٢ ـ ٦٨، الشفاء (النفس) ص ١٤٥ ـ ١٤٧، النجاة ص ٢٠١، معارج القدس للغزالي ص ٤٥، مقاصد الفلاسفة ٣٥٦ المواقف ٢٣٨ ـ ٢٣٩ الاشارات والتنبيهات وشرح الطوسي عليها ٢/٣٤٩ ـ ٣٥٥، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٥٣ ـ ١٧١، المبين للآمدي ـ ضمن المصطلح الفلسفي ص ٣٦٠، التعريفات للجرجاني ص ١١٧ المعجم الفلسفي ـ صليبا ١/٤٦٨ ـ ٤٦٩.

(٢) في الأصل: الحيوة بالواو.

جسمانية وهي التي سميناها بالحِسّ المشترك.

ولقائل أن يقول إنا إذا عقلنا الانسان الكُلي ثم رأينا إنساناً معيناً حكمنا بأن هذا الشخص جُزْئي ذلك الكلي المعقول فإن كان القاضي على الشيئين يجب أن يحضره المقضي عليهما، فالحاكم على الانسان الجزئي بأنه جزئي الانسان الكلي لا بدّ أن يكون مدرِكاً للانسان الكلي والجزئي فإذاً القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات. فإذا كان كذلك بطل قولهم بأن هذا الحاكم يستحيل أن يكون هو النَّفس فبطل القول بهذه القوة. وأما إن لم يلزم من كون الحاكم حاكماً على هذا الجزئي بأنه جزئي ذلك الكلي أن يكون عالماً بذلك الجزئي وذلك الكلي فحينئذ لم يلزم أن يكون القاضي على الشيئين يحضره المقضي عليهما فبطل دليلكم أيضاً. اللهم إلا أن يُثبتوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المدركة بأن هذين الأثرين يستحيل استنادهما إلى قُوَّة واحدة لأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك.

قال بهمنيار: وعندي أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم مدرِكاً للصُّوَر المحسوسة كما أنه إذا أثار الأبصار الشهوة لم يجب أن تكون القوة الشهوانية دَرّاكة بل يصح أن تكون النفس تدرك اللون والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه. وهذا جهل مُفرط ولعله نَسِي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق فلا بدّ له من تَصَوُّرَيْن فمن لم يكن متصوراً للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر.

الدَّليل الثاني قالوا القَطْرة النازلة نراها خطاً مستقيماً والذُّبالة(١) المتحركة بالاستدارة على العَجلة دائرة والقَطْرة والنُّقطة في الخارج ليست خطاً ودائرة فإذاً تلك أشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فإن البصر لا يدرك الشيء إلا حيث هو فبقي أن ذلك الاحساس في قوة أُخرى وليست هي النفس فهي قوة أُخرى جسمانية.

---

(١) الذبالَة كما في «اللسان» الفتيلة التي تُسْرج (١٤٨٨/٣).

ولقائل أن يقول إنكم اسْتَدللتم بهذا على إثبات الانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحِس المشترك وقد سبق اعتراضُنا عليه. والذي نُريده الآن أن نقول لم لا يجوز أن يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة؟ وقولكم بأن القوة الباصرة لا تدرك الشيء إلا من حيث هو فَهو نفس المتنازَع فيه.

لأنا نقول لم لا يجوز أن يقال بأنه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صُورة الجسم حين ما كان في حَيِّز ثم قبل انمحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيِّز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم أَحَسَّت القوة الباصِرة بالقطرة على مثال الخط ولا بدّ من دليل على إبطال ذلك أزيد من قولكم أن البصر لا يدرك الشيء إلا من حيث هُوَ فإن هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلاً على المطلوب؟.

وتحقيق ذلك أن الشيخ سلَّم أن البصر يُدرِك الحركة ويستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور فكيف يمكن أن يقال البصر لا يُدرِك على هذا الوجه.

الدليل الثالث أن الانسان ربما يدرك صُوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمُبَرسَمين[1] وكما يعرض أيضاً للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً محسوسة وأصواتاً مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده أصحاب النفوس القوية من الأنبياء والأولياء، وكذلك الكَهنة فإنهم ربما يشاهدون صوراً محسُوسة لا يَرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ويجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقاً فإذاً لتلك الصور وجود فإن العَدَم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً بحسب ما تشاهد سائر الأمور الوجودية ووجودها ليس في الخارج وإلا لرآها

(١) جمع مبرسم وهو: المصاب بمرض البِرْسام، وهو ورم حاد يعرض للحجاب الذي بين الكبد والقلب (المعجم العربي الحديث ص ٢٢٩) وهو المسمى بذات الجنب.

كل من كان سَليم الحِس. فإذاً تلك الأمور وجودها في المدرك وذلك يستحيل أن يكون شيئاً غير جسماني لما سنبيِّن أن ما لا يكون جسماً وجسمانياً يمتنع أن تنطبع فيه صورة الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فإنه يتعطل في النوم ولأنه ربما كان الذي يتخيل مَسْمول[1] العينين. فبقي أن يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور وإلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه كان متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي أن يكون المدرك لذلك قوة أُخرى جسمانية وهو المطلوب.

واعلم أن القَدْح في هذه الحجة ليس إلا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحقُّ عندنا أن المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة.

واحتج من نَفى هذه القوة بدَليلين الأول أن النائم قد يرى في النوم جبلاً من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فإذاً محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جَوهر النفس فبطل القول بهذه القوة.

الثاني أنا كما علمنا ببداهة العقل أنا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالأيدي والأرجل كذلك علمنا بالضرورة أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومن أنكر ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك.

وأما الخَيال[2] وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك

---

(١) يقال سَمل العين سمْلاً فقأها بحديدة محماة (لسان العرب ٣/٢١٠١).

(٢) الخيال أو المصوِّرة هي الحاسة الثانية من الحواس الباطنة وقد عُرِّفت بتعاريف عدة تكاد تكون متفقة:

١ - الفارابي: هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس وملاقاتها فتزول عن الحس وتبقى فيها. وهي في مقدَّم الدماغ. (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ص ٤٣٧).

٢ - ابن سينا: «ولكن إمساك ما تدركه هذه (الحس المشترك) هو القوة التي تسمى خيالاً =

فقد احتجوا على أنه قوة مغايرة للقوة الأولى بوجوه ثلاثة:

الأول أن الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فإن الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ. ولقائل أن يقول هذا بناء على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد وذلك قد أبطلناه، وأيضاً فلأن الشيء قد يكون قابلاً ولا يكون حافظاً. أما كل ما كان حافظاً فلا بدّ وأن يكون قابلاً لأن الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بأن القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول.

= وتسمى مصورة وتسمى متخيلة، وربما فرّق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح، ونحن ممن يفصل ذلك، . . فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة أو الخيال، ليس وإليها حكم البتة بل حفظ. . .» (الشفاء ـ النفس ص ١٤٧).

وفي النجاة: «الخيال والمصورة: وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدّم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات» (ص ٢٠١).

٣ ـ الغزالي: «وأما القوة المصوِّرة وتسمى الخيال فآلتها الروح المصبوب في البطن الأول من الدماغ ولكن في جانبه الأخير. . .» و«وهي تحفظ مُثُل المحسوسات بعد الغيبوبة. . .» (معارج القدس ٤٦ ـ ٤٧) ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٦.

٤ ـ الإيجي: «الخيال: وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك كالخزانة له» المواقف ص ٢٣٩.

٥ ـ الجرجاني: «هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلّما التفت إليها فهو خزانة للحس المشترك ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ» (التعريفات ص ١٣٧).

٦ ـ الآمدي: «المصورة وتسمى الخيال فعبارة عن قوى مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ من شأنها أن تحفظ ما يتأدى إليها من ما أدركته الفانطاسيا».

المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (المصطلح الفلسفي ص ٣٦٠ ـ ٣٦١).

(راجع أيضاً: في النفس لأرسطو ص ٦٨ ـ ٧٢، ميزان العمل للغزالي ـ ضمن كتاب الفكر الأخلاقي العربي للدكتور ماجد فخري ١٦٣/٢، شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات ٣٤٩/٢، أيضاً: الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٨٣ ـ ١٩٣، الحقيقة عند الغزالي ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦، الكليات لأبي البقاء ٣٠٦/٢، المعجم الفلسفي صليبا ٥٤٦/١ ـ ٥٤٧، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤١٥ ـ ٤١٧، الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويودين ص ١١٨).

الوجه الثاني قالوا الحِس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكِم والشيء الواحد لا يكون حاكِماً وغير حاكِم ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فإن بنيتم ذلك على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد كان من الطراز الأول.

الوجه الثالث قالوا صُوَر المحسوسات إذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا إنما يتم عند اختلاف القوتين.

ولقائل أن يقول الصُّوَر المعقولة قد لا تكون النفس مشاهِدة لها ناظرة إليها فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزانة تكون فإن قالوا النَّفس إذا عرضَت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفَعَّال فمتى تأهَّبت لإدراك تلك الصور فاضَت تلك الصور عليها من العقل الفعال.

قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في الصور الخيالية حتى إن الحس المشترك متى تأهَّب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصُّوَر عليه من العقل الفعال.

والذي يدل على ما قُلناه أن الرُّوح الحاملة لقوة الخيال لا شك أنه يتحلل منها أجزاء والغاذية تورد بدلها مرة أخرى ولا شك أن القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدُّل المواد بل متى تحلل من محلل القوة جزء فقد بَطُلت تلك القوّة وحدثت قوة أخرى فإذا جاز أن يكون الاستعداد سبباً لحدوث قوة الخيال جاز أن يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سبباً لحُدوثها بعد أن كانَت غائبة عنها.

ثم ذَكروا بَعد ذلك من فوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات أنه لولاه لكنا إذا رأينا انساناً ثم رأيناه مرة أخرى فما كنا نعرف أن الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه أولاً ولو لم نعرف ذلك اختلّ نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان في كل ما يراه إلى أن يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة

الأولى فكنا إذا رأينا الماء بعد أن رأيناه أولاً ما كنا نعرف أنه مُرْوٍ وما كنا نعرف أن الخبز مُشبع وما كنا نميز بين الضدَّين وبين الصديق والعدو وذلك مُخِلٌ بنظام المعيشة.

وأما القوة التي تسمى متخيلة[1] تارة ومفكرة أخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لسائر القوى بأن قالوا إن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها بالبعض وأن نفصل بعضها من بعض لا على الوجه الذي شاهدناه في الخارج مثلاً نركب في الدماغ حيواناً نصفه عِير ونصفه إبل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو إذاً لقوة أخرى وهذا أيضاً بناء على أن الشيء

---

(١) بناء على التفريق الاصطلاحي القديم بين الخيال والمتخيلة، والذي ارتضاه ابن سينا كما سبق. وهذه جملة من تعريفات الفلاسفة لهذه القوة الثالثة من قوى الحواس الباطنة.

١ ـ الفارابي: هي قوة تضم وتقابل وتوازن كل ما تحصل في المصوِّرة وفي الحافظة غير أنها تختص بالنفس الإنسانية دون سواها لأنه ليس للحيوان غير الوهم» (عن أعلام الفلسفة العربية ليازجي وكرم ص ٤٥٥) أو هي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيُخلط بعضها ببعض ويُفصل بعضها عن بعض ـ في النوم واليقظة على أنحاء مختلفة وصور متباينة بعضها صادق وبعضها كاذب... ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيذ والمؤذي دون الجميل والقبيح من الأفعال. ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يتخيَّله صاحبها. وهذه القوّة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الانسان. (السياسة المدنية ص ٣٣ والفصوص ص ١٢ عن كتاب الدكتور مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية ص ٤٣٧).

٢ ـ ابن سينا: هي القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس إلى النفس الانسانية، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، من شأنها أن تركِّب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصِّل بعضه عن بعض بحسب الإختيار. (النجاة ٢٠١ ـ ٢٠٢).

وانظر أيضاً: الشفاء (النفس) ص ١٤٨ و ١٥١ ـ ١٦١، والإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ص ٣٤٩ من المجلد الثاني.

٣ ـ الغزالي: «أنا نعلم أنا يمكننا أن ندرك صورة ثم نفصل ونركب ونزيد وننقص وندرك معنى فنلحقه بالصورة... وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الأوسط...» (معارج القدس ٤٧ ـ ٤٨) وكذا في ميزان العمل (الفكر الأخلاقي ص ١٦٣) ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٧.

أنظر أيضاً: المواقف للإيجي ص ٢٤٠، والتعريفات للجرجاني ص ٢٥٣ المبين والتعريفات للجرجاني ص ٢٥٣ المبين للآمدي (ضمن المصطلح الفلسفي) ص ٣٦٢، الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٩٤ ـ ٢١٨.

الذي يركب ويفصل غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الأثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا.

وأما القوَّة الوَهْمية(١) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بأن قالوا إنا قد نحكم على المحسوسات بأمور لا نحس بها وهي إما أمور ليس من شأنها أن نحس بها كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السُّخْلة(٢) من أُمها وإما أمور يمكن أن نحس بها كما إذا رأينا شيئاً أصفر حكمنا بأنه عَسل وحلو فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي بها تدرك هذه الأمور هي الوهم ولا يجوز أن تكون هذه القوة شيئاً من القوى التي ذكرناها لامتناع صدور الأَثَرَين عن القوة الواحدة فهي إذاً قوة أخرى.

ولقائل أن يقول القوَّة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعيَّن أو من حيث أنها

---

(١) القوة الوهمية أو الوهم.

١ ـ عند الفارابي: هو القوة التي تدرك من المحسوس ما لا يُحَسّ كالشاة إذا تشبحت صور الذئب في حاستها الظاهرة تشبَّحت عداوته ورداءته. فصوص الحكم ص ١٥٢. (أنظر كتاب الدكتور مرحبا السابق الذكر ص ٤٣٧).

٢ ـ ابن سينا: «القوة الوهمية: وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه» (النجاة ٢٠٢).

وانظر أيضاً الشفاء ص ١٤٨ وص ١٦٢ ـ ١٧١ والإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٣٤٩/٢ و ٣٥٧.

٣ ـ الغزالي: «الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك من الأشخاص الجزئية المحسوسة معاني جزئية غير محسوسة كما تدرك الشاة أن هذا الذئب عدوُّها... وللقوة الوهمية في الانسان أحكام خاصة منها حملها النفس أن تمنع وجود أشياء ولا تتخيل ولا ترتسم في الخيال مثل الجواهر العقلية التي لا تكون في حيِّز ومكان... إلخ» (معارج القدس ص ٤٦) وانظر ميزان العمل في الفكر الأخلاقي ص ١٦٣ ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٦، والمواقف للإيجي ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠، والتعريفات للجرجاني ص ٣٢٩، المبين للآمدي (ضمن المصطلح الفلسفي) ٣٦٢ ـ ٣٦٣، والإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٧٢ ـ ١٨٢، المعجم الفلسفي ـ صليبا ٥٨٢/٢ ـ ٥٨٤ الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٤٧.

(٢) السخلة: ولد الشاة من المعز والضأن ذكراً كان أو أُنثى. (لسان العرب ١٩٦٤/٣).

في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قدأدرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لأن المدرك للكليات هو العقل وإن كان الثاني فمن الظاهر في العقل أنه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذ الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص إلا بعد ادراك هذا الشخص. فإذاً القوة الوَهميّة مدركة للاشخاص وإذا كان كذلك فمن الجائز أن يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذه الأحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة.

وأما القوة الحافظة(١) فقد قالوا فيها أنها كما أن للحس المشترك خزانة هي الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى أيضاً متذكِرة لكونها قوية على استعادة ما زال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى إلى الصورة وتارة من الصُّورة إلى المعنى وذلك إذا قيل الوَهْم معنى مُستعين بالمتخيِّلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصورة التي أدرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى إلى الصورة باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عَرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي بطلت وأن تعذرت من

---

(١) القوة الحافظة أو المتذكرة:

١ ـ عند الفارابي: هي خزانة ما يدركه الوهم كما أن المصوِّرة خزانة ما يدركه الحس (من الفلسفة اليونانية... ص ٤٣٧).

٢ ـ ابن سينا: «القوة الحافظة الذاكرة وهي قوّة مرتَّبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة، الموجودة في المحسوسات الجزئية. ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة» (النجاة ٢٠٢). وأنظر أيضاً: الشفاء (النفس) ص ١٤٩ و١٦٢ ـ ١٧١. والإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٣٤٩/٢ و٣٥٨.

٣ ـ الغزالي: «إنا نعلم أنا إذا أدركنا المعاني الجزئية لا تغيب عنا بالكلية فإنا نتذكرها ونستحضرها بأدنى تأمل، فعلمنا أن لهذه المعاني خازناً يحفظها فتلك هي الحافظة...» (معارج القدس ص ٤٧) وأنظر ميزان العمل ضمن الفكر الأخلاقي العربي ص ١٦٣، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٥٦، والمواقف للإيجي ص ٢٤٠، والتعريفات للجرجاني ص ١١٠، المبين للآمدي (المصطلح ص ٣٦٣) والإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٨٣ ـ ١٩٣، المعجم الفلسفي ـ صليبا ٥٨٥/١ ـ ٥٨٧، الموسوعة الفلسفية العربية ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال وتعود نسبة المعنى المستقرة في الحافظة.

ثم اعلم أن الشيخ قال في فَصْل القِوَى النَّفْسانية من كتاب القانون[1] «وهاهنا مَوضع نَظَر فَلْسَفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكِّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوَّة واحدة أو قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطبيب» وأما في «كتاب «الشفاء» فقد ذَكَر في الفصل الأول من المقالة الرابعة من علم النَّفس[2] «ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة بحركاتها وأفعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكّرة بما يعمل في الصُّوَر والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قُوَّة خزانتها».

واعلم أن هذه الاضطرابات دالة على أن الشيخ كان مُضطرب الرأي في أمر هذه القوى.

واعلم أن أكثر الكلام في أمر القوى مبني على أن النفس هل هي مُدركة للجزئيات والجسمانيات أم لا؟ فلنتكلم في ذلك ولنذكر من الجانبين أقصى ما يمكن أن يقال.

(١) القانون ١/٣٢٥ ـ ٣٢٦ (وانظر الإدراك الحسي عند ابن سينا ص ١٨٥) فقد تنبه الدكتور نجاتي إلى قول ابن سينا في نفس «الشفاء» عن قوة الحافظة: «وهذه القوة تُسمّى أيضاً متذكّرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكِّرة لسرعة استعدادها لاستثباته والتصور به مستعيدة إياه إذا فُقد، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها...» (الشفاء ـ النفس ص ١٤٩).

(٢) الشفاء ـ النفس ص ١٥٠.

الفصل الثاني
في بيان أن المدرِك لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات هو النفس[1]

الذي يدل على ذلك ثلاثة براهين:

الأول أنه يمكننا أن نحكم بأن الذي له لون كذا له طعم كذا وإذا سمعنا صوتاً عرفنا الصائت والحاكم على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المحكوم عليهما لأن الحكم على الشيء بأنه هو الآخر أو ليس هو تصديق بثبوت أحدهما للآخر أوْلا ثُبوته له والتصديق لا يتأتّى إلا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا أنه لا بدّ من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا الملوّن هو هذا المطعوم وإن الذي له الصَّوت الفلاني له الشكل الفلاني.

ثم نقول إنا إذا تخيلنا صورة زيد ثم أدركناها بالبصر حكمنا بأن تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بُدَّ من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فإن القاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما.

ثم نقول: الشاة إذا أدركت صورة الذِّئب حكمت بالعداوة ففيها حاكم

---

(١) قال الغزالي في مقاصد الفلاسفة: وهذه ـ أي القوى ـ بجملتها آلات إذ المحركة ليست إلا لجلب المنافع أو دفع المضار. والمدركة ليست إلا كالجواسيس التي تقتنص منها الأخبار فالمصورة والذاكرة لحفظها والمتخيلة لاحضارها بعد الغيبة. فلا بدّ من أصل تكون هذه كلها آلة له وتجتمع إليه وتكون مسخّرة له ومسببه. يعبّر عن ذلك الأصل بالنفس». (٣٥٧ ـ ٣٦٨).

وقال أبو البركات البغدادي بأن النفس بذاتها تفعل الأفاعيل الشعورية واللاشعورية فهي وحدها التي تقوم بفعل التغذي والنمو كما تقوم بفعل الإبصار والسمع، كذلك هي عينها التي تفكر وتتخيل وليس اختلاف أفعالها يرجع إلى اختلاف قوًى متفرعة عنها بل إلى اختلاف الآلات التي تباشر بها تلك الأفعال... (المعتبر في الحكمة ٢/٣٠٢... عن فخر الدين الرازي للزركان ص ٤٨٥).

حكم بأن هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته إذ القاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما فثبت أن في الانسان شيئاً هو مدرِك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي جعلوها مدرَكات الوهْم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحِس المشترك والخيال والوهم.

ثم نقول: الإنسان يمكنه أن يتصرف في الصُّوَر الشَّخصية المتخيلة والمعاني الجُزئية بالتركيب والتَّحليل ومعلوم أن التصرف بالتركيب والتحليل حكم بإضافة البعض إلى البعض إما بالتجريد وإما بالإلحاق والقاضي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما فإذاً المتولي للتركيب والتَّحليل هو المدرِك للصور الجزئية والمعاني الجزئية.

ثم نَقُول: إذا عقلنا الانسان الكلي ثم أحسسنا الانسان الجُزئي حَكمنا بأن هذا الشخص الجُزْئي المحسُوس هو جُزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفَرس الشَّخْصي أنه لَيْس جُزئي ذلك الكُلي والقاضِي على الشيئين لا بدّ وأن يحضره المقضي عليهما فإذاً في الانسان قوة واحد مدرِكة للانسان الكلي والانسان الجزئي والفرس الجزئي حتى يمكنه الحكم بأن الانسان الجزئي المشخص المحسوس جزئي للانسان الكلي وأن الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت أن في الانسان شيئاً واحداً مُدْركاً لجميع المدركات بجميع أصناف الادراكات.

ثم نقول الحركات الانسانية اختيارية فيكون محرِّكُها مختاراً وكل مختار فله شعور فإذاً محرك بدن الانسان له شعور وثَبت أن له جميع أصناف الشُّعورات فإذاً الانسان شيءٌ واحد هو المحرِّك وهو المدرِك لكل المدرَكات بكل أصناف الإدراكات وهو المطلوب.

البرهان الثاني أنك لا تشكُّ في أنك تسمع الاصوات وإنك تُبصر الألوان والاشكال وتدرك المعقولات ولا تشك في أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت على

التحقيق لم يدركهما جميعاً إذ لو أدركهما لكان المدرِك لهما شيئاً واحداً أو كنت أنت اثنين.

فإن قُلْت: القُوَّة الباصرة التي لِلعين آلة لي تدرك ثم تؤدي ما ادركته إلى العلاقة بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة.

فنقول: بعد التأدية إليك هل تُدرِك أنت الشيء المبصِر كما ادركته الآلة أم لا؟ فإن قلت نعم فإذاً إدراكك غير وإدراك الآلة غير فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك إلا أنك إنما تكون مدركاً لأجل أنه حصل لك ذلك الإدراك لا لأنه حصَل لآلتِك الإدراك.

وإن قُلْتَ أَنَا لا ادرك بعد التأدية فإذاً أنت ما ابصرتَ وما سمعتَ وما وجدتَ من نفسك الملك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمتَ أن العين التي هي آلتك والقوة الباصرة التي بها قد أبصرتَ وادركتَ شيئاً وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والإبصار غير فالعِلْم بأن العين تبصر لا يكون إبصاراً والعِلم بأن الغَيْر جاعَ أو تألم أو إلتذَّ لا يكون وجداناً للجوع والألم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فإن جاز إنكار هذا العلم الأولي جاز إنكار المحسوسات والمشاهدات. فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي هو أنت وأنت هو سامع ومبصر ومتألم ومُلْتذّ وعاقل وفاهم نعم ربما كان محتاجاً في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه.

البُرهان الثالث في أن النفس مُدْرِكة للجُزئيات أنه سيظهر بالأدلة القاطعة أن تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم أن النفس المعيَّنة غير مدبِّرة للبدن الكُلي وإلا لم يكن تعلُّقها بالبدن المعيَّن إلا كتعلقها بسائر الأبدان ومعلوم أنه ليس كذلك فهي إذاً مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فإذاً النفس مُدرِكة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة للجزئيات.

فإن قيل: إن نفسي تُدَبِّر بدناً كلياً ثم إنه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل.

فنقول: إن كل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بَدَن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص، وأيضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يعقل إن كان البدن الشخصي قابلاً لتدبير معين لا يقبله سائر الأبدان وليس الأمر كذلك فإن كل تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس هي المدركة للجزئيات.

وهاهنا وُجوه خاصة: الأول: أن يدَّعي أن محل الشهوة والنُّفْرة ليس هو الجسم لأن كل جِسْم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتهياً للشيء ونافراً عنه وذلك محال.

الثاني أن يدَّعي أن القوة الوهمية قوة غير جسمانية وإلا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلهما فحينئذ يكون للصداقة رُبْع وثُلُث وذلك بعيد جداً.

الثالث أن يدَّعي أن الحفظ والخيال قوى غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلاثة:

الأول أنا قد دللنا على أن الصور التي يشاهدها النائمون والمَمْرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وُجودية محتاجة إلى محل ومن الظاهر أنه يمتنع أن يكون محلها جزءاً من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فإذاً محلها شيء غير جسماني وهو النفس.

الثاني أن الصُّوَر الخيالية لو كانت منطبعة في الرُّوح الدِّماغية لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع غير مَوْضع الصورة الأخرى وذلك مُحال

إذا الانسان قد يحفظ المخلدات[1] ويُشاهد أكثر العالم وتبقى صور تلك الأشياء في خيالِهِ. ومن المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغية لا تفي بذلك وأما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذٍ كاللوح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا أن الصور غير منطبعة في شيء جسماني.

الثالث لو كان التخيُّل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسماً لا بدّ وأن يكون فيها مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال.

الرابع أن يتمسَّك بما أورده الشيخ في «المباحث» على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته. قال: المذْكورات من الصُّوَر والمتخيلات لو كان المدرِك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرَّق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لأن أجسامنا في معرض الإنحلال والتزايد بالاغتذاء.

فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأُصول ويكون ما ينضَمُّ إليها كالداخل عليها المتصل بها إتصالاً مستمراً وتكون فائدتها أنها تكون كالمعدة للمتحلل إذا هَجمت المحللات فيبقى الأصل، ويكون الأصل بها، يريد: غيرُ جَوْهري[2].

فنقول هذا باطل لأنه إما أن يتَّحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتَّحد به فإن لم يتَّحد به فلا يخلو إما أن تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة أو تنبسط عليهما صورة واحدة والأول يوجب أن يكون

---

(١) هكذا في الأصل بالخاء وفي نسخة: المجلدات.
(٢) هكذا في الأصل والعبارة مضطربة. ولم نطلع على نص المباحث والأرجح أنه انتهى عند قوله «بها» وقوله بعدها «يريد» يعود فاعله إلى الشيخ الرئيس ابن سينا. وقوله «غير جوهري» خبر لمبتدأ محذوف عائد إلى قوله «الأصل». ثم قوله بعدها «فنقول» تابع لقول ابن سينا. يثبت هذا قوله بعد صفحة «ثم قال في آخر هذا الفصل...» فالكلام كلّه لابن سينا.

المتخيل من كل شيء اثنين واحد يستند به الأصل وواحد يَسْتند به المضاف إلى الأصل وأما الثاني فإذا فات الزائد بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على أنه من الممتنع أن تتلاقى الأشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة وإذا اتَّحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلاً لصورة دون البعض وأما إن اتَّحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلُّل والتبدل واحداً فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلُّل كما أن الزائد في معرض التحلُّل.

فظَهر مما قلنا أن محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاغتذاء وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن تبقى صورة واحدة خيالية بعينها لأن الموضوع إذا تبدل وتفرق بعد أن كان متحداً فلا بدَّ وأن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى فإما أن تَتَجدَّد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا تتجدد وباطل أن تتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه وكما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة. ويلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصُّوَر في الحفظ والذكر لكن البداهة تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذاً الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس والنفس إنما تكون لها ملَكَة استرجاع الصور المُنْمَحِية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب التكرار راجحاً وتكون للنفس هَيئةٌ بها يمكنُها استِرجاع تلك الصور متى شاءت من المبادىء المفارقة وحينئذ يكون الأمر في المدرَكات والمتخيَّلات على وزن المعقولات من جهة أن النفس إذا اكتسبت مَلَكة الاتصال بالعقل الفعال فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءَت من العقل الفعَّال كذا هاهنا إلا أن المُشكل أنه كيف ترتسم الاشباح الخيالية في النَّفس.

ثم قال في آخر هذا الفصل: وهذا وأمثاله يُوقع في النُّفوس أن نفس

الحَيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه وأنه هو الشاعر الباقي وأن هذه الأشياء متبدِّلة عليه. فهذا جملة ما يدل على صحة ما اخترناه.

واحتجَّ من زَعَم أن النَّفْس لَا تُدرِك الجُزئيات بوجوه عامَّة ووجوه خاصة أما الوجوه العامة فهي أربَعة:

الأول أن العُقلاء ببَداهة عقولِهم يعلَمُون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والإحساس بالأصوات حاصل في الأُذُن لا في غيرها وكما أن البَداهة حاكِمة بأن اللِسان غير مُبْصِر والعَيْن غَير ذائِقة فهي أيضاً حاكِمة بأن اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بأن المدرك لهذه الإدراكات المتلعقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة.

ولَيس لقائِل أن يقول القُوَّة المُدْرِكة وإن كانت غَير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لَها فإذا وقع لِلنفس التِفات إلى العَيْن أبصرت أو إلى الأُذُن سمعت.

لأنا نقول النَّفْس التفتت إلى اللسان فاللسان هَل يدرك الطعم؟ والبشرة عند الضرب هل تتألَّم أم لا؟ فإن أُدرك فقد حصل المطلوب وإن لم يدرك فحينئذ وجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكُون اللسان جارياً مجرى اليَد في كونه آلة للذوق.

والثاني أنا نرى الآفة إذا حلَّت عضواً من هذه الأعضاء بطُلت الأفعال المنسوبة إليه أو ضعفت أو تَشَوَّشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة. وأما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دَالَّة على أن الآفة متى حَلَّت البَطْن المقدَّم مِنَ الدِّماغ اختلَّ التَخيُّل وإن حلت البَطْن الأوسط اختلَّ التفكر وإن حلَّت البطن المؤخر اختلَّ التذَكُّر ولولا أن هذِه القِوى جسمانيةً لما كان كذلك.

الثالث أن هذه الإدراكات الجزئية حاصِلَة لِسائر الحيوانات فيجب أن

تكون لها نُفوس ناطِقة مجرَّدة وذلك بعيد.

الرابع أنا إذا أدركنا الكُرَة فلا بدّ أن ترتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال أن ترتسم صورة الكرة فيما لا وَضْع لـه ولا حيِّز ولا تكـون إليه إشـارة أصلاً.

وأمـا الوُجـوه الخاصَّـة فقد احتَجُّـوا على أن الإدراكات الـظاهـرة قِـوًى جِسمانية بأن قالوا لَوْ كان المدرك للمحسوسات الـظاهرة هـو النفس وجب أن لا يتـوقف الاحساس بهـا على حُضورهـا وكان يجب أن يكـون إدراك الانسان للقَريب والبَعيد والحاضِر والغائِب واحداً لأن النَّفْس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قُرب وبُعد من الأجسام.

ولا يُقال بأن النفس إنما تدرك هـذه المحسُوسـات بمعاوَنـة هذه الآلات التي يصح عليها القُرب والبُعْد لأنا نَقُول العَين إن لم تكنْ فيهـا قوة بـاصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة إلى الـرائي بل بـالنسبة إلى غيـره فيكون ذلـك مثل حضور المرئي عند زيد فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعَمْرو.

واحتجوا على أن التخيُّل بقـوة جِسْمانيـة بأُمـورٍ ثَلاثـة الأَوَّل وهُوَ أَقـوى الأدِلَّة المذكورة في هذا الباب أنا إذا تخيَّلنا مربعاً محتجِباً بمـربَّعين متساويين لكـل واحد منهمـا جِهَة معيَّنـة فـلا شـكَّ أنـه يتميـز كـل واحـد من المـربَّعين الطرفيين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتيهمـا أو لوازم ذاتيهمـا أو لأمر غير لازِم والقِسمان الأولان باطـلان لأن المربعين الـطرفيين متساويان في الماهية.

والقسم الثالث وهو أن يكُـون ذلك الإمتيـاز لأمر غيـر لازم فنقول ذلـك الوصف الغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهمـا على فرض فـارض واعتبار معتبر أو لا يتوقف والأول باطل.

أما أولاً فلأنا لا نحتاج في تخيُّـل أحد المـربعين الطرفيين يمينـاً والآخر شمالاً إلى فَرْض اخْتِصاصه بعارِض وإلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً يصير هو بعينه المربع الأيسر وذلك ظاهِر الفساد.

وأما ثانياً فلأن الفـارِض لا يمكِنُهُ أن يخصِّصـه بذلـك العارِض إلا بعـد امْتيازه عن غيره فلو كانَ امتيازُه عن غيره بسَبب ذلك الفرض لزم الـدَّور. وإما أن كان لا يتوقَّف اختصاصِه بذلِك العارِض على فَرْض فارِض وجب أن يكون ذلك بسَبب الحامِل وذلك إما أن يكون هو الحامِل الأوَّل أي المادَّة الخـارجية وإما أن يكون هُوَ الحامِل الثاني أي الذِّهن والأول باطل.

أمـا أولاً فلأنـا كثيراً مـا نتخيل مـا ليس في الخارج مـوجوداً مـع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف.

وأما ثانياً فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحـداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحـد المربعين الخـارجيين أوْلى من انتِسابـه إلى الآخر فـإذاً هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن فـإذاً محل أُحـد المربَّعين من الخيـال غير محل المـربع الآخـر وإلا لامتنع أن يختصَّ بـأحدهمـا عارِض مُميَّـز دُونَ الآخر وهذا لا يُعقَل إلا إذا كان محل التخيُّلات جسماً.

فإن قيل: أليس يمكننا أن نَعقل مربعاً كلياً ونقرِن به كونه يميناً ويسـاراً أو نميز حينئذ في العقل بين المربع الأيمن والمربَّع الأَيْسر.

فنقول: المربَّع الكلي أمر يقرن به العقـل حد التيـامن والتياسـر ويكون ذلك بفَرْضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض، وأما في التخيُّل فالامتياز غيـر حاصِل بالفَرْض لأن المربع المعين على الأيمن لا يمكن أن يفرض فيه عـارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعاً أيسـر فظهر الفرق.

الدليل الثاني وهو أن الصُّوَر الخيالية مع تساويها في النـوع قد تتفـاوت في المقدار فيكون البعض أصغر والبعض أكبر وذلك التفاوت إمـا للمأخـوذ أو للآخِذ والأول باطل لأنـا قد نتخيَّـل ما ليس مـوجوداً في الخـارج فتعيُّن الثاني وهو أن تكون الصورة تَرْتَسِم تارةً في جُزء أكبر وتارةً في جُزء أُصغر.

الـدليل الثـالث أنه ليس يمكننـا أن نتخيَّـل السَّواد والبيـاض في شبـح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذانِك الجـزءان لا يتميَّزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذِّر والممكن فإذاً الجزءان متميِّزان في الوضع.

واحتجوا على أن الوَهْم قُوَّة جِسْمانية بأن قالوا لما ثَبت كَوْن الخَيال جسمانياً وَجب أن يكون الوهم الذي لا يُدرك إلا ما يكونُ متعلقاً بصورة جسمانية كذلك ونحن نقرِّر هذا الكَلام زيادة تقرير فنقول مُدْرَك الوهم إما أن يكون هو الصداقة أو صداقة هذا الشخص أما الأول فظاهر الفساد لأنه أمر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقي الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص لأن إضافة الصداقة إلى الشخص المعين تصديق بثُبوت الصداقة لذلك الشخص والتَّصديق يَسْتدعي تصوُّر الطرفين فإذاً الوهْم مدرِك لهذه الصورة ولكن قد ثبت أن مدرك هذه الصورة جسماني فالوهم أيضاً جسماني. وأما أن القوَّة الشَّوْقية الاجماعية جِسمانية فلم أر لهم على ذلك حُجَّة خاصَّة. وأما أن القوة المحرِّكة جسمانية فلأنها عبارة عن أمر حاصل في الأعصاب والعَضلات وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية.

هذا مَجْموع ما أمكن أن يتمسَّك به من جَعل هذه القِوى جسمانية.

والجواب عما تمسَّكوا به أولاً أن نقول إن أكثر الناس يزْعمون أنهم يجدون إدراكاتهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم أو دماغهم فهل يدل ذلك على أن محلَّ هذه الإدراكات الكلية هو القَلْب أو الدِّماغ فإن كان لا يَلْزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه وأيضاً فالعُقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنه لَيس المبصِر هو العَيْن ولا السامع هو الأُذن ولا المتكلم هو الحُنْجرة بل الانسان هو المبصر والسَّامع والمتكلِّم حتى إن بعضهم اعتقد أن هذه الجملة هي الموصوفة بهذه الصِّفات دون شيءٍ من الأعضاء ثم لما خَطر ببالهم أن الآحاد لما لم تكن مَوصوفة بهذه الصفات امتنع أن تكون الجملة كذلك فحينئذٍ اضطَربُوا وتشكَّكُوا وثبته الأكياس منهم للنَّفس فعلمنا أنه ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهياً بل العلم البديهي حاصل بأن للعين اعتباراً في حصول الأبصار وأما أنها هي مبصرة أو هي آلة الإبصار فذلك غير معلوم بالضرورة.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً وهو قولُهم الآفة إذا حلَّت عُضْواً اختلَّ

ذلك الفعل فنقول من الجائز أن يكون ذلك لأجل احتياج القوة الفاعلة لتلك الأفعال إلى تلك الآلات وفاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك يَسقط الإستدلال.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من أنه يلزم أن يكون للحيوانات نفوس ناطقة فنقول وأي محال يلزم من ذلك وأيضاً فلأنا نقول بأن إدراك الجزئيات لا يجب أن يكون بقُوَّة مجردة بل ندعي أن ذلك جائز والانسان لما عرفنا أن المدرك للكليات في حقه هو المدْرَك للجُزْئيات ثم ثبت أن مُدْرِك الكُليات مجرَّد فلا جَرم حكمنا بناء على ذلك أن مُدْرِك الجزئيات مجرد وأمّا في سائر الحيوانات فلم تجد هذه الحجة فلا جَرِم بقي الأمر مشكوكاً فيه.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً من أن النَّفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع أنه لا وَضْع لها ولا حيِّز فنقُول أنكم وإن انكرتم إدراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون إدراكها للكُلِّيات فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بدّ أن يحصل منها صورة الكرة فيعود الإشكال الذي ذكرتموه فإن لم يلزم ذلك في كونها مدْرِكة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية.

والجواب عما تمسكوا به خامساً من أن المدرِك لو كان هو النفس لما اختلف حال إبصارها بقُرب المرئي وبُعْدِه.

فنقُول: النَّفس وإن كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكنَّ إدْراكَها لها موقوفٌ على شَرائِط منها كون الآلة سَلِيمة والمرئي حاضراً عند الآلة لا بالقُرب القَريب مِنها ولا بالبُعد البَعيد عنها وإذا كان إدراك النفس للمُبصرات موقوفاً على حُضورها عند هذه الآلات لا جَرم اختلف الحال بالغَيبة والحُضور.

والجواب عما تمسكوا به سادساً من المربَّع المحتجِب بالمربَّعين فنقول إنا قد نتخيل الأمور العظيمة فإذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية ما يُساويه فالذِي يفضل عليه إما أن لا ينطبع في الرُّوح الخيالية أو ينطبع فيها فإن لم ينطبع فقد بطل قولهم إن التخيل لأجل هذا الانطباع وإن

انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها ما يساويها وانطبع فيها ما يفضل عليها ويكون محل ما يساويها ومحل ما زاد عليها شيئاً واحداً مع أنا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدلّ على أن الصورتين الخيالتين وإن انطبعتا في محل واحد لكنه يمكننا أن نميِّز بينهما وإذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتَي المربَّعين الطرفيين في النفس أن لا يتميَّز في الخيال أحدهما عن الآخر.

وعلى الجملة فالانسان ربما طافَ العالَم وشاهَدَ البُلْدان ويكُون مع ذلك حافظاً للمحلات[1] فإن كانت صورة كل واحدة من تلك الأمور ترتَسِم في جُزء من الروح الخيالية غَيْر الجُزْء الذي ترتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة أن القَدْر القليل من الروح الخيالية لا يفي بذلك وإن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز أن ترتسم في المحل الواحد صُوَر كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس إن لا يتميَّز بعضُها عن البعض.

ثم نقول إنا إذا تخيلنا مربَّعاً محتجباً بمربَّعين فلا بُدَّ أن نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي جِهَة مخصُوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فإذا أنطبعت في النفس صورَتا المربَّعين فكان لأحد المربعين نسبة إلى جهة مخصوصة أو إلى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الأخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميَّز بهذا السبب أحد المربعين عن الآخر وإذا احتمل[2] ذلك سقط الاستدلال وأيضاً فلو فرضنا محتجباً بمربَّعين كليين فلا بدّ أن يتميَّز أحدهما عن الآخر مع أنه يمتنع حصولهما في جسم أو جسماني.

والجواب عما تمسكوا به سابعاً هو قَوْلهم الصورة الخيالية قد تكون

---

(١) هكذا في الأصل بالحاء وفي نسخة: للمخلدات.

(٢) في الأصل: احتمل.

أعظم من صورة أخرى خيالية وليس ذلك إلا لاختلاف حال القابل في العِظَم والصغر.

فنقول إن كان صِغَر القابل يقتضي صِغَر المقبُول فيَلْزم من ذلك أن لا ينطبع في الشيء إلا ما يساويه وذلك يبطل أصل هذا الكلام وأما إن جاز أن ينطبع في الشيء أعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن أن يكون التفاوت في مقادير الصُّوَر الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها.

والجَواب عما تمسَّكوا به ثامناً وهو قولهم أنه يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شَبحي جسمين ولا يمكننا أن نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي أن يكون محل الشبحين شيئين.

فنقول: إنه يمكننا أن نعقل حُصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا أن نعقل حصولهما في جسم واحد، ثم لا يلزم أن يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغائراً لمحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا.

والجواب عما تمسكوا به تاسعاً من أنه لما كان الخيال جسمانياً كان الوهم المتعلّق به أيضاً جسمانياً.

فنقول: لما بيّنا أن الخيال لا يمكن أن يكون جسمانياً فكذلك الوهم يجب أن لا يكون جسمانياً وكذلك الكلام فيما تمسكوا به عاشراً - فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق.

الباب الخامس
في بيان تجرد النفس الإنسانية وحدوثها وبقائها وسائر أحكامها وفيه أحد عشر فصلا

الفصل الأول
في بَيان أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم[1]

ولِنذكر أولاً الأدلة المشْهورة وهي اثنا عشر ثم نذكر في آخر الكلام ما هو أقوى عندنا.

فالدَّليل الأول: أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية أعني الأمور الكُلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وقد ثبت أن إدراك الأشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فمحل تلك الصور العقلية إن كان جسماً فإما أن يحل من الجسْم شيئاً غير منقسم أو يحل منه شيئاً منقسماً، والأول مُحال لأن الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي، والنقطة يمتنع أن تكون محلاً للصُوَر العقلية لوجهين:

(١) قارن في مسألة النفس وتجردها وأنها غير منطبعة في جسم: «الشفاء» ـ النفس ـ الفصل الثاني من المقالة الخامسة ص ١٨٧ ـ ١٩٦ و«النجاة» ص ٢١٣ ـ ٢٢٠، والمطالب العالية للرازي المقالة الثانية من القسم المخصص للنفس الفصل الأول والثاني والثالث والرابع والخامس. ٣٣/٧ ـ ١٠٠ ومعالم أصول الدين ص ١١٧ ـ ١١٨ وكتاب النفس والروح للرازي (في الفكر الأخلاقي العربي ١٨٩/١ ـ ١٩٧) المواقف ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ و«المباحثات» ضمن «أرسطو عند العرب» ص ١٣٠ ـ ١٣٢ و١٩٠ ـ ١٩٢ و٢٠٥ ـ ٢٠٩ ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٦٢ ـ ٣٦٨.

الأول أن النقطة إمــا أن يكون لها تميُّـز عن الخط الذي هي نهـايته أوْ لا يكون فإن لم يكن امتنع حلول المعقولات فيهـا وحدهـا بل كمـا أن النقطة طرف ذاتي لما هي بالذات نهـاية لـه فكذلـك إنما يجـوز أن يحل فيهـا طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما أن الحال يقدَّر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته.

وأما إذا قيل إن للنقطة تميزاً عن ذلك المقدار فهذا مُحال لأنا إذا فرضنا خطَّين يليانها بنقطتيهما من جهتين فإما أن تكون النقطة المتوسـطة حاجبـة من الطرفين عن التماس فتكُون النقَط كُلُها منقسمة هذا خُلْف أو لا تكـون فحينئذ تتداخَل النقط لكن المتوسطة قد وضعناهـا مباينـة عن الخطين والمـداخل في المبـاين مباين فـالنقط الثلاث مبـاينة عن الخـطين فللخطين نقـطتان أخـريـان والكـلام فيهمـا كـالكـلام في الأولى فيُفضي إلى مـــا لا نهـايـــة لـه من النقط المتـداخلة ومع ذلـك فلا يكـون للخط المتناهي نقـطة هي نهايتـه وكل ذلـك محال.

ولقـائل أن يقـول سلَّمنا أنـه ليس للنقطة امتيـاز عن المقدار الـذي هي نهايته لكن لم قلتم إنه لا يحل فيها إلا طرف ما يكون حـالاً في ذلك المقـدار ومـا البرهـان على ذلك؟ فـإنه ليس ذلـك من الأَوَّليـات ثم إن ذلـك منقـوض بـالألوان فـإنها لا تـوجد عنـدكم إلا في السُّطوح ولا حُصـول لها بـالفعـل في أعمـاق الأجسام وكـذلك النـور والضوء لا يُـوجدان إلا في السـطوح وكذلـك المماسة والملاقاة لا تحصَل إلا في النهايـات وكذلـك الملاسـة والخشونـة لا تحصل إلا في السـطوح فبطل قولكم إن النهايات لا يحـلّ فيها إلا نهـايات مـا هي حالّة في المقادير.

فـالمعتمد في إبـطال هذا القسم أن نقـول النقطة ممـا لا يُعقل حصـول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل إن كانت قـابلة للصور العقليـة وجب أن يكون ذلـك القبول حـاصلاً لهـا أبداً فلو كـان القبول حاصلاً أبداً لكان المقبول حاصلاً أبداً لما علمت أن المبادىء المفارقة

عـامَّة الفيض فلا يتخصَّصُ فيضُها إلا لاختـلاف القَوابـل فلو كـان القـابـل تـامَّ الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الأجسـام ذوات النقط تكـون عاقلة فـوجب أن يبقى البدن بعـد موتـه عاقـلاً للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كـذلك بـطل هذا القسم.

وبيان أن الصور العقلية يمتنع أن تحـل شيئاً منقسمـاً من الجسم هو أن الجسم ينقسم أبداً والحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكـون الصور العقليـة منقسمة أبداً وذلك محال لوجوه ثلاثة:

الأول أنها لو انقَسمت لكان انقسامُها إما إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين ومُحال أن يكون إلى جُزئين متشابهين لوجهين:

أحدهُما أن كل واحد من الجُزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه مـا لِكُله لامتنـاع كون الكـل مساويـاً لجزئـه من جَميع الـوُجوه وتِلك المخـالفـة ليست بالحقيقة ولـوازمها وإلا لـم يكن الانقسـام إلى جزئين متشـابهين فإذاً المخـالفة ليست إلا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكـون الصورة المعقـولة المجردة مجردة هذا خُلْف.

وثانيهما أن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكَوْن الصُّوَرة معقولة أو لا يكون فإن كـان شرطـاً وجب أن يكون الجزءان مخالِفين للكُـل لوجـوب تَبايُن الشَّرط والمشروط وأيضـاً فقبل فَـرْض القـسمة فيهـا وجب أن لا تكون معقـولة لفقدان الشرط وأيضاً فالشيء الـذي هذا حـاله وجب أن يكـون منقسـماً وليس كـل معقول كـذلك وإن لم يكن ذلـك الانقسام شـرطـاً فتكـون تلك الصُـورة العقلية عند فرض الانقسام مغشّاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في أقل من ذلك المحل كفايـة لماهيـة تلك الصورة فـإن جزء تلك الصـورة مساوٍ لكلهـا في الماهيـة ومحل الجُـزْء جُزْء محـل الكل فيكـون كل صـورة ممكنـة الحلول في بعض محله فيكـون حُلوله في كـل ذلك المحـل عـارضـاً غـريبـاً والكلام في الصورة المجرَّدة هذا خلف.

فإن قيل: أليس أن الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية إليها مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه ينقسم إلى الذي هو حصة الانسان وإلى الذي هو حصة الفرس وهما أعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية؟ فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مُساوية لحيوانية الانسان بشَرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الأجزاء العقلية إلى أجزاء متشابهة مع أن تلك الأجزاء ليست ذوات مقادير جزئية وأشكال جزئية.

فنقول هذا جائز ولكن يكون فيه إلحاق الكلي بالكلي مثلاً إلحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان ويكون الانسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مُخالفاً لهما فهاهنا لو كانت أجزاء الصورة العقلية كذلك لزم أن تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فيكون الانقسام حينئذ إلى جزئين مختلفين وإلا لامتنع أن يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما. وبالجملة فانقسام الحيوان إلى الانسان قسمة الكلي إلى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فَرْق ظاهر.

ولقائل أن يقول حاصل ما ذكرتموه أنه لو انقسمت الصورة العقلية إلى جزئين متشابهين فحينئذ يكون الجُزْء مخالفاً للكل في الشكل ومقدار المحل وذلك محال.

فنقول إن كان هذا الكلام صحيحاً وجب أن يعوِّلوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلَّت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فإذا كان هذا القدر كافياً وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشواً وضائعاً ثم إنا سنبيِّن بعد ذلك ضعف هذه الطريقة وأما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول لكن الأجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية

وهو محال وأيضاً فلأن كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كـان هناك أجـزاء غير متناهية لكان لِكُل واحِد من تلك الأجزاء ماهية بسيطة فلا يكـون ذلك الجـزْء البَسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية. وأيضـاً فبتقديـر أن تكون الصـورة العقلية مـركبة من مقـومات غيـر متناهيـة لكل واحـد منهـا محـل من الجسم غيـر ما حله الآخـر فيلزم أن تكون للجسم أجـزاء غير متنـاهية بـالفعل وذلك أيضاً مُحال. وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوقع الفصل من جـانب، والجنـس من جانب، ثم إذا اعتبرنـا القسمة لم يخـل إما أن يقـع في كل جـانب نصف جنس ونصف فَصْـل فيكون ذلكَ انقساماً إلى جزئين متشابهين وقد ابطلناه أو يوجب انتقال الجنس والفصـل إلى القسمين المفروضين ثـانياً فيلزم أن يكـون فَـرَضنا الـوهمي موجبـاً لتغيـر مكـان أجـزاء الصـور العقليـة وتكـون محـالّهـا ومـواضعها بحسب إرادات المـريدين وعلى أنـا إذا أوقعنا قسمين على هـذا[1] الوجه لزم المحال.

الوَجْه الثاني في بيان امتِنـاع القِسْمة على الصُّـوَر العقلية أن نقـول: إن لكل شيءٍ حقيقة هـو بها هـو وتلك الحقيقة لا محـالة واحـدة وهي غير قـابلة للقسمة أصلاً فإن القابل للقسمة يجب أن يبقى مع القسمة والعشـرة من حيث أنهـا عشرة لا تبقى مـع الانقسام فـإنها إذاانقسمت حصلت خَمْسَتـان وبـطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صُورَة واحدة وحقيقة متّحدة غير قـابلة للقسمة.

وإذا ثَبت ذلك فنقول العلم المتعلق بهـذه الماهيـات المجردة أن انقسم فـإما أن تكـون أجزاؤه علومـاً أو لا تكون فـإن لم تكن أجـزاؤه علومـاً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئـة الحاصلة عنـد اجتماع تلك الأجـزاء

فإن تلك الأجزاء إذا اجتمعت وهي في أنفسها ليست علوماً فإن لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب أن لا يكون المجموع أيضاً علماً وإن حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فكلامُنا في تلك الهيئة وهو أنها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة وأما إن كانت أجزاء العلوم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزاؤه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكله من جميع الوجوه وذلك محال وإن كان بعض ذلك المعلوم فقد بيَّنا أن الحقائق لا بعض لها ولا جزء.

ولقائل أن يقول العشرية هيئة متَّحدة حاصِلة للمجموع المتألِّف من تلك الآحاد فمحل تلك الهيئة أُمور متكثِّرة فإذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلْزَم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل وبالجُملة فإن كانت العشرية قابلة للقسمة جاز أن ينقسم العِلْم ويكون جزء العلم متعلقاً بجزء العشرية وإن كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع أن محلها متكثِّر فحينئذٍ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يَقْدَح في أصل الحجة.

الوجه الثالث أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري تعالى والوحدة وأيضاً مثل البسائط التي تتألف عنها المركبات فإن الحقائق إذاكانت مركبة فلا بدّ فيها من البسائط ضرورة إن كل كثرة فالواحد فيها موجود.

وحينئذ نقول العِلْم المتعلِّق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أو لا يكون ونذكر التقسيم المذكور إلى آخره وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة:

والاعتراضات الواقعة على هذه الحُجَّة بأمرين: أحدهما أن النقطة حلَّت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير مُنقسم فإن حلَّت شيئاً منقسماً مع أنها غير منقسمة فجازَ حُلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع أنه لا ينقسم

بانقسامه وإن حلت شيئاً غير منقسم وقد ذَكَرتم أن الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النُقطة فتكون النقطة حالّة في النقطة هذا خُلف وعلى أن الكَلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الأولى وأيضاً فالنُقْض بالوحدة وَارِد فإنها مع كونها من أبعد الأشياء عن طِباع الكَثْرة حالة في الجسم وكذلك الإضافة حالة في الجسم مع أنها غير قابلة للانقسام فإنه لا يعقل للأبوة نِصْف وثُلُث ورُبْع وكذلك القوَّة الوَهْمية المدرِكة بعَداوة الذِّئب المعيَّن جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة إذ يمتنع أن يكون للعداوة والصداقة أجْزاء وأبْعاض.

وثانيهما أن نقول العِلْم متى يجب أن ينقسم بانقسام محله أعندما يكون محله منقسماً بالقوة أوعندما يكون محله منقسماً بالفعل؟ الأول مسلَّم والثاني ممنوع. وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم أن يكون العلم منقسماً بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فإنه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محتملاً للانقسام لا جرم بطل العلم وانْعَدَم.

والجواب أما النقض بالنُّقطة فلا بدّ لمن احتج بهذه الحجَّة من أن يمنع كونها أمراً وجودياً في الخارج على ما مضى وإن كان ذلك في غاية البعد وأما إذا سلَّمنا كونها امراً وجودياً وفرَّقنا بين الصورتين بأن قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لأنك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في أجزاء الجسم أجزاء من النقطة وأما العلم فقد بيَّنا أن حقيقته ليست مجرَّد إضافة فقط بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فكيون العلم صفة حقيقية ولا بدّ أن يكون لها محل معيَّن ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه.

ولكن لقائل أن يقول إذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون سارياً فيه فليعقل أن يختص العلم به لا على وجه السَّريان سواء كان العلم وصفاً حقيقياً أو حال إضافية وأما الوحدة فغير لازمة لأن الوحدة الاتصالية وإن

كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض وأما الصورة العقلية فهي لا تحتمل الكثرة الخارجية والذهنية أيضاً لما بيَّنا أن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون مختلفة بالماهية فهي إذاً مُتَساوية في الماهِيَّة فإذاً مخالفتها للمجموع تكُونُ بالشَّكل والمِقْدار فتكون الصُّورة العقلية ذاتَ شكْل ومقدار هذا خُلْف وأما القِسْمة الوهمية في الوحْدَة الاتصالية فهي توجب انقسامها إلى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منهما مخالفاً للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار وليس ذلك بمُحال.

فظَهر الفَرْق وأما الإضافة فالأكثرون يمنعون كونها أمراً وُجُودِياً ومن سلَّم ذلك فرَّق بينها وبين الصورة العقلية بكونه عرضاً غير سارٍ. وأما المعاني الوهمية فعند قول المدرك لها هو النَّفْس ومن لم يَقُلْ بذلك زعم أنها معانٍ غير مجرَّدة فإنها متعلِّقة بشَخْص معيَّن وتلك إدراكات جزئية وليس كلامنا فيها إنما كلامنا في معنى مجرد عن المادة.

وقولهم الجسم منقسم بالقوة فلا يجب أن تنقسم الصورة العقلية بالفعل فنقول: الجِسْم عند وحدته تفرض فيه الأجزاء بحسب الإشارة وحينئذٍ تفرض فيها أجزاء من الصورة العقلية بالفعل وقد ثبت أن هذا القَدْر يلزم منه المُحال.

الدليل الثاني وهو دليل عوَّل الشيخ عليه في «كتاب المباحثات» وزَعم أن أجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل. ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليه والشيخ أجاب عنها إلاأن الاسئلة والأجوبة كانت متفرقة وإنا رتبناها وأوردناها على الترتيب الجيِّد.

فنقول إنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذاً لنا ماهيَّة ذاتِنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتِنا تحصَل في ذاتنا وإما أن يكون لأجل أن نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والأول باطل لأنه يفضي إلى الجمع بين المِثلين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته فإذاً القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه فإذاً القوة العاقلة ليست بجسْم ولا جسماني.

والاعتراض عليه من وجوه ستة: الأول لا نسلم أنا نعقِل ذواتنا ولم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذواتنا نوعاً آخر من الإدراك مخالفاً للتعقل بيانه أن التعقل هو أن يحصل للعاقِل ماهية المعقول فلا يمكننا أن نَعْرف كَوننا عاقِلين لذواتنا إلا إذا عرفنا أن ذواتنا حاصِلة لذواتنا فإن أمكننا أن نبيِّن أن لنا حقيقة ذواتنا مِنْ دون وساطة التعقُّل فما الحاجة إلى أن نقول إنا نعقل ذواتنا ونتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا وإن لم يمكن ذلك فحينئذٍ لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ولا يمكن ذلك إلا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدَّوْر.

فقال المُجيب لَيس يتعلق الكلام بالتعقُّل والشُّعور بل بالإدراك فإنه ثبت أن الإدراك عبارةَ عن حُصول ماهية المدرَك للمدركِ وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة.

قال السائل في تَقرير سُؤاله الأول لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتنا لا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو أثَر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا أثر نشعر بذلك الأثر ولا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب قد سَبق أن الإدراك ليس إلا تحقُّق حقيقة الشيء فقول السائل أنه يحصل لنا منه أثر فنشعر بذلك الأثر فأما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغاير لذلك الأثر تابعاً له فإن كان نفس ذلك الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لا مَعْنى له بل هو قول مُرادِف لقوله يحصل لنا أثر، وإن كان الشعور شيئاً يتبعه فإما أن يكُون ذلك الشعور هو حُصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غير ذلك الشيء فإن كان غيره فيكون الشعور بالشَيء هو تَحْصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وإن كان هُوَ هُوَ فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فتكون ماهية الذّات غير موجودة إلى أن حصل لها ذلك الأثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وإن كانت ماهية الذات تحصل ثانياً بحالة أخرى من التجريد أو

نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرِّد المتجدِّد وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نَفْسِنا الثابت في الحالين.

الاعتراض الثاني سلَّمنا أنا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بأن كل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات؟ فإنه لو كان الأمر كذلك لكنّا إذا عقلنا الله تعالى والعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المُجِيب: الحاصِل فينا من العقل الفعال إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالعوارض أصلاً فلا يُفارقُها بالشَّخص فيكون هو هو بالشُّخص كما كان هو هو بالنوع أما العقل الفعَّال وما نَعقله مِنه فهُو هو في المعنى وليس هو في الشخص.

قال السائل: فإن ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكونُ ماهية الله تعالى مَقولة على كثيرين بالعَدد وهو محال.

قال المجيب: البُرهان إنما قامَ على أن تلك الماهية لا تكون مَقُولة على كثيرين موجُودين في الخارج وأما على كثيرين موجودين في الذِّهن فلم يقُم البرهان على بطلانه.

الاعتِراض الثالث سلَّمنا أن من عقَل ذاتاً فإنه يحصُل لَهُ ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن تحصل ماهية ذاتي في قُوَّتي الوَهْمية فتشعر قوَّتي الوهمية بها كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها وقائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما إنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب شُعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور به هو الشاعر وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنك أنت الشاعر بنفسك وأيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما

قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة[1] لنفسـك وهو المـطلوب وإن كـانت غير قـائمة بنفسـك بل بجسـم فنفسـك إما أن تكـون قائمـة بذلـك الجسم أو لا تكون فإن لم تكن وَجَب أن لا يكـون هناك شُعـور بذاتـك بوجـه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كمـا تحس بيدك ورجلك وإن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حَصلت فيه نفسـك وحصلت فيه تلك القـوة الشاعـرة فتلك النفس وتلك القوة وجُـودهمـا لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتهـا لأنِ ماهيـة القوة والنفس معـاً لغيرهما وذلك هو الجسم.

قـال السائـل: تقريـراً لهذا المقـام لِمَ لا يجوز أن يكـون إدراكي لِذاتي بحُصول ذاتي في شيءٍ نسبتُهُ إلى ذاتي كنسبة المرآة إلى البصر؟

قـال المُجيب الذي يتـوسط[2] في المِرْآة إن سلم أنـه يتصور في المـرآة فيحتاج مرةٍ ثانية إلى أن يتصـورٍ في الحدَقـة فكذلـك هاهنـا لا بدّ وأن تـنـطبع صورة ذاتنا في ذلك الشيء مرةً أخرى في ذاتنا.

الاعتراض الرابـع لِمَ لا يجوز أن يكـون إدراكي لذاتي بحصـول صورة أخرى في ذاتي؟ بيانُهُ أني حال ما أعقل نفس زيـد إما أن لا أعقـلِ نفسي وهو باطل لأن العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاقـلاً وفي ضمن ذلك كونه عاقلاً لذاته وإما أن أعقل نفسِي ونفـس زيد في ذلك الوقت وحينئـذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتين أو صورة واحدة فإن كان واحدة فحينئـذ أنا غيـري وغيري أنـا إذ الصورة الحـاصلة في النفس مرة واحدة تكتنفها أعراضي ومـرة أخرى تكتنفهـا أعْرَاض زيـد وأما إن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قـال المجيب أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جـزء ذاتـك وإذا عقلت إنسانية زيد فقد أُضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخَر قرنته به فلا تتكـرر الإنسانيـة

---

(١) «ثابتة» خبر «نفسُكَ» في قوله: فنفسك الثابتة.

(٢) في نسخة: يتصوّر.

فيك مرَّتين بل تتعدَّد بالاعتبار.

واعلم أنه فرْق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتِهَا وبين النفس من حيث أنها كليةِ مشترك فيها بين الكثيرين فإن الأُول جزء نفسي وأما النفس العامة فهي النَّفس مع قَيْد العُموم فلا تُكون جُزءَ نفسي.

الاعتراض الخامس قالوا القِسم الذي اخترتموه أيضاً باطل. بيانه قلنا إنا إذا قلنا موجود لذاته يُفهم منه معان ثلاثة: الأول أن ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره والثاني أن ذاتِه لَيْست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القِسْمان لا يقتضيان كونَ الشيء مدركاً لأن المدرَكية أُمر ثبوتي وهي عبارةعن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سَلْبيان الثالث أن ذاته شيء مضاف إلى ذاته وذلك محال لأن الإضافة تقتضي الاثنينية والوحدة تنافيها.

ولا يقال بأن المضاف والمضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحِد هو الآخر أو غيره ولا يمكن نَفي العام بنَفي الخاص. لأنا نقول هذه مغالَطة لفظية وهي مِثل ما إذا قيل المؤثر يستدعي أثراً وذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسِهِ وكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المُجيب حقيقة الذات غير وتعينها غَيْر والجملة التي من الذات والتعين شيء آخَر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعيُّن من لوازم الماهية كما في الله تعالى والعقول الفعَّالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة بأشخاصها في الوُجود وهذا القَدْر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة ولهذا التحقيق صحُّ منك أن تقول ذاتي وذاتك فتضيف ذاتك إلى ذاتك.

الاعتراض السادس المعارضة بإدراك سائر الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها ليسَت مجرَّدة ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لِذواتها لأنها تطلب الملائم وتهرُب عن المنافِر وليس طلبها المطلق الملائم وإلا كان طَلبها

لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولأنها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير مدرك للكلي فإذاً البهيمة تطلب ما يلائمها وإدراكها لملائمها يتضمن إدراكها لنفسها المخصوصة فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكلا المضافين.

قال المُجيب أن نفس الانسان تَشعر ذاتُها بذاتِها ونفوس الحيوانات الأُخَر لا تشعر ذواتها بذَواتها بل بأوْهَامها في آلات أوهامها كما هي تشعر بأشياء أُخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يُحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتِها ولا في آلة ذواتِها التي هي القلب بل في آلة الوَهْم كما أنها تدرك بالوهم وبآلة معان أخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مُدْرِكة من حيث هي في آلة الوهم.

قال السائل فما البرهان على أن شعورنا بذَوَاتِنا ليس كشعور سائر الحيوانات؟

قال المجيب لأن كل القوى المدركة للكُلِّيات مدركة للقوى المدركة للكليات فإذاً القوى المدركة للكليات يمكنها أن تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغَريبة فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شَعرْنا بواحد مركَّب من أمور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تَميُّز عن الآخر وأعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمور المخالطة لها الغريبة عنها ويجوز أن تتمثل فينا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائِر الأُمور غائبةً وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفَرْق.

قال السائل ليس إذا أمكننا أن نميِّز ذاتَنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج فعسى أن يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في أذهاننا وإن كان ما عليه الوجود الخارجي بخِلاف ذلك. وأيضاً

فما ذكرتموه من الحجة غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية مجردة أو جزئية مخلوطة ولذلك فإنا لما طالبناكم في أول الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لأنفسنا قلتم هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالإدراك كيف كَانَ فكيف رجعتم الآن عن ذلك؟

تمّ التحقيق أن كل ما يُدرِك شيئاً فَلَهُ ذلك المدرَك كلياً كان أو جزئياً والحمار إذا أدرك ذاته المخلوطَة فله ذاته المخلوطة. فإذاً على كل الاحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا مرة واحدة فذاته أيضاً مجرَّدة وهذا مما لا يمكن جَحْده.

ومما يُبطل قولَكم أن المدرِك لِذات الحِمار وهمه أن نقول المدرِك لذات الحمار إنْ لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحَمار في الحمار وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدرِكاً لذاته وقد أبطلناه أولاً. وأيضاً إن سلَّمنا أن الحمار يدرِكُ ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء أيضاً له صورة ذاته فذلك الجزء مجرَّد وأيضاً فإذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن تكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما أن آلة النفس حية بها.

قال المجيب عن هذا الأَخير بأن حُصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من الطبيعة. وفي كتاب «المباحثات» أجوبة عن الاسئلة المذكورة ظُلمانية غير مفيدة فتركناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات متفرِّقة في مواضع شتى.

واعلم أن لنا على هذه الحجة اعتراضات أُخَر قادِحة لكنا نعلم أن من أحاط ما ذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه إيرادها فلذلك لم نوردها.

الدَّليل الثالث قالوا القُوَّة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة

بجسمانية بيان الصغرى أنها تقوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق.

واعلم أنا في إثبات أن القوى الجسمانية لا تَقْوى على أفعال غير متناهية نحتاج إلى أنْ نبين أن القُوَّة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحجة الأولى وهي النقض بالوحدة والنقطة ومدركات الوهم والإضافة وسائر الاسئلة التي أوردناها عليها وأيضاً متوجه عليها سائر الشكوك في باب أن القوة الجسمانية التي لا تقوى على أفعالها غير متناهية.

ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها وهي ثلاثة:

الأول لا نسلم أن القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إنها لا تنتهي إلى حدٍ إلا وتقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حد إلّا وهو يقبل بعد ذلك تقسيماً آخر وإن كان يستحيل أن تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا وبالجُمْلة فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعلية الجسم عن الانقسام.

الثاني سلَّمنا أنها قوية على إدراك أُمور غير متناهية لكن لم قَلتم بأنه يلزم من ذلك كونها قوية على أفعال غير متناهية. وبيانه أن الإدراك ليس فعلاً بل هو انفعال لأنه لا معنى للإدراك إلا تمثل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالاً وأنتم تجوِّزون أن يكون الأَمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية والدليل عليه أنكم تثبتون هيولي أزلية ولا محالة قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حَصَلت فيها انفعالات غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قِوًى جسمانية مع أن أفعالها وهي الحركات الدَّوْرية غير متناهية.

والجواب: أما عن الأول فلا شك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حد إلا وتقوى على إدراك أمور أُخَر وقد قام البرهان على أن القِوَى الجسمانية لا يمكن أن تكون كذلك فقد حَصَل الفرض.

ولقائل أن يقول القوى الجسمانية إما أن يقال أنها تنتهي إلى وَقْتٍ لا يبقى لها إمكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتنعة الوجود أوْ لا تنتهي إلى هذه الحالة البتَّة. والأول باطل لأن الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعاً لِذاته وأما الثاني فنقول إذا كانت القوة الجسمانية لا يجبُ انتهاؤها إلى حيث يَزُول عنها إمكان الوُجود فهي أبداً ممكنة الوجود لذاتها فإذاً لا استحالة في بقائها أبداً ومتى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة فإذاً لا استحالة في بقائها على نعت المؤثرية أبداً وذلك يبطل أصل الحجة.

وأما السؤال الثاني فالجواب عنه أن نقول: هَبْ أن الإدراك نفس الانفعال ولكن فِعْل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف لبناء الغرض عليه.

ولقائل أن يقول أَلَسْتُم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لأثرين لأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد وإذا كان كذلك فكيف يمكنكم أن تُثْبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد أن أثبتم لها قوة على الانفعال وهو قبول الصور مع أن عندكم النفس شيء بسيط، والبَسيط لا يكون إلا مبدأ لأثر واحد ثم يلزم منه أن يكون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا معاً وأنتم لا تقولون بذلك نَعم إن أنكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانياً وجائِز الإنقسام فحيثُ لا يقبل الانقسام أولى.

وأما السؤال الثالث وهو النقض بالنُّفُوس الفَلَكية فالجواب عنه: أن النفس الفلكية وإن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلَّة بالتحريك بل هي واسطة بين العَقْل وبين تلك الأفعال وهي في ذواتها وإن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يَسْنَح عليها من أنوار العقل الفعّال صارت غير متناهية القوة.

ولقائل أن يقول أنا قد بيَّنا في باب «تناهي القوى الجسمانية» ضعف هذا الجواب ولكنا نسلم في هذا الموضع صِحَّة هذا الجواب. ونقول: إذا

جوَّزتم ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يَسْنح عليها من نُور العقل الفعال تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية.

الدليل الرابع لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قَلْب أو دماغ لكانت إما أن تعقل دائماً ذلك الجِسْم او لا تعقله قَط أو تعقله في وَقت دون وقت والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل.

وبيان ذلك هو أن تعقُّل القوة العاقلة لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول فالقوة العاقلة إن أمكنها إدراك تلك الآلة وإدراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فما دامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب أن تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائمة الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على القوَّة العاقلة إدراك تلك الآلة لوجب أن لا تدركها أبداً فظاهِر أنه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل نفس مقارنة تِلك الآلة لِتلك القوَّة لوَجَب أن تعقلها دائماً أو لا تعقلها دائماً وكلا القسمين باطل. وأما إن كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل حصول صورة أخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصِلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية للآلة أيضاً حالة في الآلة لأن الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه الجَمْع بين المثلين هذا خُلْف، وإن لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجرَّدة عن الأجسام فذلك هو المطلوب.

ولقائل أن يقول: أنّا قد بيَّنا أنه ليس إدراك الشيء للشَّيء عبارَة عن حُصول المعقُول في العاقِل بل الإدراك والعِلم والشُّعور حالة إضافية وهي قد تحتاج إلى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الأحوال ليس إلا هذه الإضافة وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة حالّة في جسم فمتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل الإدراك وإلا فلا. وأيضاً فهذه الحجة تقتضي أن تكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائماً لأنها لو عقلت شيئاً من لوازمها في حال

دون حال لكان تعقُّلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها وإلا لكان ذلك اللازم أبداً معقولاً كما أنه أبداً موجود بل يكون تعقُّل النفس لذلك اللازم لأجل حصول صورة مساوية لـلازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين المثلين. فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لـوازمها أبـداً وأيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عـوارضها مـا دامت تلك العـوارض حاصلة وإلا لكان علمها بذلك العارض 'لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارِض وصُورته فيلزم الجميع بين المثلين فـظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالِمة بلوازمها ما دامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها ما دامت تلك العَوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من محمولات النفس مطلوباً بالبرهن ولما لم يكن كذلك بـطُلَت هذه الحجة وأيضاً فالمثلان إنما استحال اجتماعهما لأنه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء من الأوْصاف وحينئذ ترتفع المغايرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالاً لا جرم استحال الجمع بين المثلين.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن القوَّة الناطقة إذا عـرفت آلتها في وقت دون وقت فلا بُدَّ وأن يكـون ذلك لأجـل حُصُول صُـورَة مُساويـة لآلَتِها فيهـا ثم إن القوة الناطقة إذا كانَتْ في الجِسْم فهُنـاك قد اجْتَمـع في ذلك الجسم صـورته الأصلية وصُورته المكتسبة ولكن قد اختصَّت كل واحدة منهما بوصف تمتاز به عن الأخـرى لأن أحد المثلين محـل القوة النـاطقـة والثـاني حـال فيهـا فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله.

الـدليل الخـامس أن النفس الانسانيـة يمكنها أن تُـدرك الانسـان الكلي الـذي يكون مشتـركاً بين الاشخـاص الانسانيـة كلها ولا محـالـة يكـون ذلـك المعقُـول مجـرداً عن وَضـع معيَّن وشَكـلٍ معين وإلا لمـا كـان مشتــركـاً بين الأشخـاص ذَوات الأوضـاع المختلفـة والأشكـال المختلفـة فـظاهـر أن هـذه الصورة العقلية المجردة أمْرٌ موجود وقد ثبت أن المجرَّدات والكُلِّيات لا وجود لهـا في الخارج فـإذاً لها وُجـود في الذهن فمحلُّهـا إما أن يكـون جسماً أو لا يكون والأول مُحال وإلا لكانَ لها كَمٌّ معيَّن ووَضْع معيَّن ومقدار معيَّن وشَكـل

معيَّن بسبب أن محلها كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن أن تكون مجرَّدة وكل ذلك محال فإذاً محل هذه الصورة ليس جسماً فهو إذاً جوهر مجرد.

ولقائل أن يقول: الصُورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود أم لا؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون مجرداً؟ وإن كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان. وهي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الأمور الموجودة في الاعيان وهي غير مشترك فيها بين الأشخاص. أما أولاً فلأن الشيء الشخصي لا يكون مشتركاً فيه وأما ثانياً فلأن الصورة عرض قائم بالنفس والأشخاص جواهر مستقلَّة بذواتها فكيف يمكن أن يقال: إن حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائمٌ بالنفس والأشخاص عرض قائم بالغير.

فإن قالُوا لَيس المعنى بكون تلك الصورة كلية أنها صورة يشترك فيها كثيرون فإن ذلك محال بل المعنى بكونها كلية أن أي الأشخاص الانسانية سبقت إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق إلى النفس الانسانية هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك أثر آخر.

فنقُول: إذا كان المعنى بكَوْن الصُورة الكلية ذلك فلم لا يجوز أن تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني أعني أن ترتسم في القلب من مشاهدة إنسان معيَّن صُورَة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الانسان أي انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة.

فإن قالُوا لأن تلك الصورة لو حَصَلت في الجِسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية.

قُلْنا وكذلك الصورة الحاصِلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون عرضاً قائماً بمحل معيَّن وكل ذلك يمنع من كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حُلُولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة

الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعاً من كونها كلية وإن أمكن أن توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار، وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية جاز أيضاً أن توجد الصورة القائمة بالقلب أو بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وإن كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعاً من كونها كلية.

وبالجملة فالصُّورة، سواء كانت حالَّة في النفس أو في الجسم، فهي لا تكون مشتركاً فيها مِنْ كل الوجود فإن وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فإذا جاز أن تكون وحدتها مانعة من هذه الشَّرِكة ثم إنها تكون مشتركاً فيها باعتبار آخر جاز أيضاً أن تكون هذه الصُّورة عند قيامها بالجسم وإن كان تقدُّرها وتشكُّلها بمِقْدار الجسم وتشكُّله مانعة من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركاً فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن أن يتمحَّل له جَواب.

الدليل السادس لو كانَت القوَّة العاقِلَة جَسدانية لضُعفَت في زَمان الشيخوخة دائماً لكنها لا تَضْعُف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غَير جسدانية ويصحح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قُوَّة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فإنه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تَكِلُّ عند الشيخوخة.

واعلم أنه ليس من الواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل شيخ يكلُّ بل إذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة وإن كان سائر العقول يَكِل فالمطلوب قد صح فإنه إن كانت النفس محتاجة في ذاتها إلى البدن كان اختلال البدن موجباً لاختلال النفس لا محالة فحينئذ يستحيل أن يختل البدن وتكون النفس سليمة أما إذا كانت النفس غَنِيَّة في ذاتِها عن البدن لا يلزَم أن تختل أفعال النفس عند اختلال البدن نعم قد يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر أفعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس

الراكب فَرساً رديء الحركات فإنه يصير اشتغاله بمراعاة(1) مركبه مانعاً له عن أفعاله الخاصة به. وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفاً على الفعل الذي بالشركة مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفاً سنذكره فإذا عاقت عن استعمال التخيلات آفَة في أعضاء التخيل كَلَّت القوة العاقلة عن أفعالها فالشيخ إذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه أنه قد شُغِل عن أفعاله الخاصة أو عرضت الآفة لشيء ربما احتاج إليه في هذه الأفعال لا لأن جوهر نفسه قد ضعف فإن الشيخ لو أعطى عيناً كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حِسّ الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السُّكْر والإغماء.

فإن قيل: الشيخ لعلَّه إنما يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة لأن عقله يتم بعضو من البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال.

فنقول: الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادىء ولو كانَت المبادىء صحيحة لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا أنه لا كِبَد الشيخ ولا دِماغه ولا قلبُهُ على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة ولذلك يجد في نَبْضه وبولِهِ وأفعال دماغه تفاوتاً عظيماً.

فإن قيل: إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشائخ أوْفق للقوة العقلية فلهذا تقوى فيه هذه.

فنقول: مزاج المشائخ إما بَرْد ويَبَس، وإما ضَعْف، وكل واحد منهما قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لِصاحبه مزيد استعداد وأيضاً فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب وليس الدليل مبنياً(2) على أن الغالب في المشايخ كَمال

(1) في الأصل: بمراعات.
(2) في الأصل: مبيناً.

العقل بل على أنه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال أن لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحداً ليس كذلك فالمقدَّم مسلوب على أن ضعف البنية ليس يكون ملائماً لما يقوم بالبنية بل لِعلَّة تلائم ما لا يقوم بالبُنية.

فإن قيل: الشيخ تخيُّله وتذكُّره وحِفظُه محفوظة ليست دون حال عقله مع أن هذه القوى جسمانية.

فنقول: لَيس الأمر كما ذكرتموه وأما ذكره الأمور الماضية التي كانت في ذكره في زمان الشباب فإنما يكون كذلك لأن تكرر مذكوراتها على وهمه وهو شَيخ أكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره أقوى فيه مما في الشباب وأما حفظه الأشياء التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضَعيف فالشَّيخ لا في حِفظه تصور المحسوسات ولا في حفظه معانيها كالشاب وإن شئت أن تعلم ذلك فجرِّب حفظ الشيخ للشيء الذي يحفظه عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبياً أو شاباً فإنك تجده لا محالة لا ينحفظ له الشيء لا معناه ولا صورته لا عِدَّة ولا مُدَّةً كما كان ينحفظ له قبل ذلك وتجد تذكره أضعف مما كان أيضاً إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه وأما الأمور المحفوظة قديماً فإنما يساوي الشيخ الشاب في حفظها لأنه يتساوى فيهما السبب للحفظ عدداً ومع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشاب أوضح وأصفى وأشد استصحاباً للأحوال المطيفة به والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لَمَعَاناً وظهوراً.

فإن قيل: الشيخ لَيس إنما يُوجد سَليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية بل هو أثقب رأيا وأصح مَشْورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله.

فنقول إن ذلك لِشَيْئين: أحدهُما: أن الآلة أكبر وثانيهما: أنه يستعين بما هو مساوٍ لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قِلَّة المنازعات أما أن الآلة أكبر فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر لأن تجاربه أوْفر ثم إنه ليس يتصرَّف فيها

بالخَيال والقِوى الوَهْمية فقط بل يرجع فيها إلى العقل فيستعين به في طريق القسمة للأسباب الواقعة المُمْكنة وطريق الاعتبار للأوائل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دُرْبة فصارت الآلة وإن ضعفت إلا أن كثرة دربته تتدارك ما فات بسبب نقصان الآلة ولذلك فإن الشيخ المتدرِّب أقوى في صناعاتِهِ واستعماله لها من الشاب؟.

فنقول: الدّربة إنما يحصل لها أثَر من وجهين: أحدهما أن هيئات التحريكات الصادِرة بالارادة تتمثل في الخيال أشد فيكون وجه استعمالها عند الوَهْم أحْضَر.

وثانيهما وهو أن الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئة التحريك وليس يمكن أن يقال هذا في بابِ المعْقُولات فإن العَقْل وإن سلَّمنا أنه يفعل بتحريكات الآلات فلَيْس ينحفظ في النفس خيال شيء منها كما ينحفظ لهيئة تحريك اليد والقَدَم ونحوه ولا أيضاً يمكن أن يُقالَ إنه يَستعين بآلات جسدانية وهي عاصِية فيفيدُها الاستعمال طاعة فإنا وإن سلَّمنا أن العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات مُستعصية(١) ولذلك فإنَّ صَحيح الفِطْرة الأصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وإن كان بعض الناس يحتاج إلى أن يُراض من جهة التفطُّن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوقة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى يَفْهم الحال في ذلك فيَعقِله ويَستوي في أدنى مُدَّة وأخف كِلْفة.

الدليل السابع وهو قَريب مما تقدم أن نقول من المعلوم أن الشَّيء الواحد بالنسبة إلى شَيء واحد لا يكون سبباً للكمال وسَبباً للنقصان وكَثرة الأفكار سَبب لثوران الحرارة المجففة للدماغ وسَبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت

---

(١) في الأصل: متسعصية.

النفس لكانت الافكار التي هي سبب نقصان البدن أو موتِهِ سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكمِّلة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سبباً لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فعلمنا أن النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن.

ولقائل أن يقول: المُحال هو أن يكُون الشَّيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر سبباً لنقصانه وكماله من وَجه واحد في وقت واحد وإما أن يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فأيّ مُحال يلزم منه.

الدليل الثامن قالوا: النفس غَنِيَّة في أفعالها عن المحل وكُل ما كان غنياً في فعله عن مَحل يحله فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل.

أما بيان أن النفس غنية في فعلها عن المحل فوُجوه ثلاثة الأول أنها تُدرِك نفسها ومن المستحيل أن يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في إدراك ذاتها غنية عن الآلة.

الثاني أنها تُدرِك إدراكَها لنفسها وليس ذلك بآلَة.

الثالث أنها تدرك آلتها التي تدعى لها ولَيس بينها وبين آلتها آلةٌ أُخرى فثبت أن النفس غنية في فِعلها عن الآلة والمحلّ وكُل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن المحل لوجهين:

أحدُهما أن القوى النَّفْسانية لمَّا كَانَت جِسمانية وكانَت محتاجة في ذاتها إلى محالها لا جرم تعذَّر عليها إدراك ذواتها وإدراك إدراكاتها وإدراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذَّر عليها ذلك.

وثانيهما أن مَصْدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادراً عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفِعْل بمشاركة ذلك المحل وقد فرض أنه ليس كذلك فظاهر أن النفس غنية عن المادة.

ولقائل أن يقول: لم قلتم إن القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولإدراكها لذاتها ولإدراكها لآلتها وَجب أن لا تَكُون جسْمانية فأما قولكم إن القوى الحساسة لمّا كانت جسْمانية تعذَّر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذَّر عليها ذلك.

فنقول: لِمَ قُلتم إن تلك القوى إنما تعذَّر عليها هذه الإدراكات لكونها جسمانية وهل هذا الامن باب التمثيلات التي بيَّنوا فسَادها في المنطق.

وأما قولُهم: ما لا يتوقف في اقتضائِه لأثارِهِ على المحل لا يتوقف في ذاته على المحل.

فنقول أليس أن الصُّوَر والأعراض محتاجة إلى محالها وليس احتياجها إلى محالها إلا بمجرَّد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا أنه لا يلزم من كون الشيء مستقلاً باقتضاء حكم من الأحكام أن يكون مستغنياً في ذاته عن المحل.

بل نقول: إن جميع الآثار الصادرة عن الأجسام ومبادئها قوى واعراض معدودة في تلك الأجسام وليس لمحال تلك القوى مَدْخل في اقتضاء تلك الآثار لأن محالها أجسام والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة فعلمنا أن المستقل باقتضاء تلك الأحكام هي تلك الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الأحكام استغناؤها عن محالها فكذلك هاهنا.

الدليل التاسع قالوا القوى الجسمانية تكل بكثرة الأفعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلة ذلك ظاهرة لأن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها. وأما القُوَّة العقلية فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوى بعد الضعف فظهر أنها غير مادِّية أصلاً.

فإن قيل القوة الخيالية جسمانية ثم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيرة مثلاً إذا تخيلنا صورة شعلة يمكننا أن

نتخيل مع ذلك صورة الشمس والقمر والسَّماء وغيرها فبطل قولكم إن القوى الجسمانية لا تقوى على الأفعال الضَّعيفة عِند صُدُور الأَفعال القوية عنها.

فنقول: إنا إذا ادَّعينا أن الفِعْل الجِسْماني القَوِي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا إذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوي أما ربما لا يكون إدراكنا لهما قوياً فلا جرم لا يمنع من تخيُّل الأشياء الضعيفة وأما إذا قَوِي تخيُّلنا لهما بحيث صِرنا مستغرقين في ذلك التَخَيُّل امتنع علينا والحال هذه تخيل الأشياء الحقيرة. وأما القوة العقلية فليست كذلك فإنا إذا عَقِلنا الشيء العظيم أمكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقير.

ولقائل أن يقول كما أنا مَتى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الأشياء الصغيرة كذلك متى اسْتغرقنا في تَعقُّل شَيء عظيم انقَطعنا عن تَعقُّل غيره.

والدَّليل عليه أن من استغرق في جلال الله جلَّت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة أن يشتغل بسائر المعقولات.

الدليل العاشر وهو الذي عوَّل عليه افلاطون وقرره بعض أهل التحقيق من المتأخِّرين: أنا نتخيل صُوَراً لا وُجود لها في الخارج كبَحر من الشراب وجَبل من الياقوت ونميِّز بين هذه الصُّوَر المحسوسة وبين غيرها فهذه الصوَّر أمور وُجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيداً ثم شاهدناه حكمنا أنه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق البتة، ولولا أن تلك الصورة موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً فإن جملة أبداننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة.

ولَيس يمكن أن يقال: إن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذا الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا أيضاً في أفعالها وإلا لتألَّمنا بتفرُّقها وتقطُّعها ولَكان شعورُنا بتغيُّرات الهواء كشعورنا

بتغيُّرات أبداننا فإذاً محل هذه الصورة شيء غير جسماني وذلك هو النَّفس الناطقة.

فإن قيل: هذه الصُّوَر الخيالية لا بُدَّ وأن يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الأقطار وإلا لم تكن صوراً خيالية فإذا تخيلنا مربعاً فلا بدّ وأن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعاً وذلك إنما يكون إذا كان له شكل ووضع مخصوص فإذا حل هذا الشكل في النفس، فإما أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربَّعة وإما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربَّعة مَثلاً فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تَصِر مُرَبَّعة فصورة المربع غير موجودة فيها لأنه لا فَرق بَين أن يقال: إنها ليست مربعة وبين أن يقال: صُورة المربع غَير موجودة فيه فهذا الإشكال قَوِيّ جداً ولم يظهر لي بعد عنه جَواب يُمكنني أن أظهره في كتابي هذا.

وأيضاً فإذا جاز أن تَنْطَبِع هَذِه الصورة فيما لَيس بجِسْم ولا بجسماني فلئِنَ جاز انطباعها في الجِسْم الصَّغير أوْلى لأن المناسبة بين الشكْل العظيم والصغير أعظم من المناسبة بين الشَّكْل العَظِيم وبَيْن ما ليس بمُشْكل.

ويُمكن أن يُجاب عن هذا الأخير من وجهين: الأول أن الهيولي مجرَّدة في نفسها عندهم ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد الثاني أن كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا وبتقدير أن يتفاضلا لا بُدَّ وأن يَقع الفضل في الخارج فالشَّكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه منه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة وأما إذا كان محل الصور مجرداً عن الكَم والمقدار لم يجب أن يكون الحكم بكون الحال مساوياً للمحل أو مقارباً له فظَهر الفرق.

الدليل الحادي عشر وهو أنا إذا حكَمنا بأن السواد يضادّ البياض فقد برهنَّا على أنه لا بُدَّ من حُصول السواد والبياض في الذِّهن والبَداهة حاكِمَة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والجسمانيات فإذاً المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً.

فإن قيل: التضادّ بين السَّواد والبياض لذاتَيهما فأين حصلا فلا بدّ وأن يتضادَا.

فنقول: إنه من المحتمل أن يكون تضادُّهما إنما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضادان يكون جسماً وعندما لا يكون المحل جسماً لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد.

ولقائل أن يقول: الشَّك المذكور متوجه هاهنا أيضاً وهو أن النفس إذا تصوَّرت الكُرية فإن وجدت الكرية فيها لَزم أن تَصير النفس كُرة لأنه لا فَرْق في العقل بين أن يقال هذا الشيء كُرة وبين أن يقال فيه صورة الكرة وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة.

ولَيس لأحد أن يَقُول: إن انطباع صورة الكرة في النفس كانطباعها في المرآة حين ما تَشاهد الكرة في المرآة.

لأنا بيَّنا أن الأشياء التي شاهَدْناها في المِرآة ليس ذلك لأجل انطباع صورها فيها.

وليس لأحد أن يقول: إنا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل تنطبع فيها صور هذه الأمور ومُثُلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذا الأمور فيها.

لأنا نقول: هَذه الأُمور الَّتي سَمَّيْتموها صُوَر السَّواد والبَياض ومُثلها هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا؟ فإن كانَت لها حقيقة السَّواد والبياض فمثال السواد والبياض وصُورتهما أيضاً سَواد وبَياض فقد انْطَبع في النَّفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واسْتدارة واسْتقامة فيَجب أن تكون النفس سَوداء بيضاء حارَّة بارِدَة مستديرة مستقيمة فتكون حينئذ جِسْماً وإن لم يكن لِصُوَر[1] السواد

---

(١) في نسخة: تصوُّر.

والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك ـ فهذا الشك لا بدّ وأن يحتال في حلّه إن فسر الإدراك بالانطباع أو اعتبر فيه الانطباع كيف كان ولولاه لكانت هاتان الحجتان قويتين جداً.

الدليل الثاني عشر لو كان مَحل الإدراك قُوّة جسمانية لصَحّ أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالماً وجاهلاً بشيء واحد في حالةٍ واحدة.

ولقائل أن يقول ألستم تَقولون إنه يمتنع أن يقوم بجُزء من الفلك عَرض يضادُّ العَرض القائِم بجزءٍ آخر فقد عقلنا جسماً يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك حتى إنه وإن كان جسمانياً إلا أنه متى قام بأحد أجزائه علم استحال في ذلك الوقت أن يقوم بالجزء الآخر منه جهل.

وأيضاً فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فإنه يستحيل أن يكون الانسان الواحد مشتهياً للشيء ونافراً عنه دفعة واحدة وأن يكون حاكماً على الشخص الواحد بأنه عَدُو وبأنه صديق دفعة واحدة مع أن القوة الشَّوقية والقوة الوهمية عندكم جِسْمانِيَّتان.

فهذه جُملة ما وَجَدناه من الأَدلَّة على إثبات تجرُّد النَّفس ولم يُقنعنا شَيء مِنها للشكوك المذكورة فمن قَدِر على حَلِّها أمكنه أن يحتج بها.

والَّذي يُعوِّل عليه في إثبات هذا المطلوب هو أن كل عاقل يجد من نفسه أنه هُوَ الذي كان قبل ذلك فهويته إما أن تكون جسماً وإما أن تكون قائمة بالجسم وإما أن لا تكون جسماً ولا قائمة بالجسم.

والأول باطِل أما أولاً: فلأن الإنسان قد يكون عالماً بهويته عند ذُهوله عن جُملة أعضائه الظاهرة والباطنة. وأما ثانياً: فلأن الأبعاض الجسمانية دائمة التحلُّل والتبدُّل لأن الأسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبَدنية مما لا يختصُّ بجُزء دون جُزء والبَدَن

مـركَّب من الأعضاء المـركَّبة وهي مُـرَكَّبة من الأعضـاء البَسيطة مثـل العَـظْم واللَّحْم فيكُون كل جُزء من اللحْم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فإذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نِسبة المحلللات إلى كل واحـد من تلك الأجـزاء كنسبتها إلىْ الجـزء الآخـر فلم يكن عُـروض التحلل لبعض الأجـزاء أولى من عُروضه للبَعض الآخـر فثبت أن هويـة الانسان لَيْست جسمـاً وليست أيضاً شيئاً قائماً بالجسم لأن القائم بـالجسم يجب أن يتبدل عنـد تبدل الجسم لاستحـالة انتقـال الاعراض فكـان يلزم أن لا يجد الانسـان من نفسه أنـه هـو الذي كان موجوداً قبل ذلك ولما كان هـذا العلم من العلوم البديهيـة علمنا أن هوية الانسان ليست جسماً ولا مُحتـاجة إلى الجسم فهي جـوهر مجـرَّد وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: فما قَولكم في سائر الحيـوانات؟ فنقـول: إنه لم يَثْبت عِنـدنا أنها تعقل من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم أن تكون نفوسها مجردة فالحاصل أن الشعور بالهـوية مـع الذهـول عن جميع الأعضـاء يدل على أن تلك الهوية مغايرة لجميع الأعضاء. وأما الشعور بأن هذه الهويـة هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسِنين وأعوام فإنه يـدل على أن تلك الهويـة غير محتاجة إلى شيء من الأجسام والحيوانات قد عرفنا بالدَّليل الـذي ذَكَرنـاه أنها تَعلم هويـات أنفسها ولم نَعْـرِف بالـدَّليل أنهـا تعرف من أنفسهـا أنها هي التي كانت موجودة قبل ذلـك فلا جـرم لم يلزم أن تكون نفـوسها مجـردة.والله اعلم فهذا هو الذي يعوّل عليه في إثبات تجرُّد النفس.

وأيضـاً يمكن أن يحتج على هـذا المطلوب بحجَّـة أُخرى وهي أنـا قد دللنا على أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان.

فنقول: ذلك المدرك إما أن يكون جسماً أو صفة قائمة بالجسم وإما أن لا يكون جسماً ولا قـائماً بـالجسم والأول ظاهـر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدرِكاً والثاني أيضاً بـاطل لأن تلك الصفـة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن وإما أن تكون قـائمة ببعض أجـزاء البدن دون

بعض والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البـدن سامعـاً مبصراً متخيِّـلاً متفكِّـراً عاقـلاً وليس كذلـك فإن أصـابع الـرِّجل لا تتخيَّـل ولا تبصر بـل أكثر الأعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقلْ وباطل أيضاً أن يقال أن بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لأنـه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد ذلك العضـو سامـع مبصر متخيـل متفكر عـاقل فـاهم ولسنا نجد ذلك.

وبهـذا أيضاً ظهـر فسـاد قـول من يقـول لعـل القـوة المـدركـة لجميـع المدركات قائمة بجِسْم لطيف محصور في بعض الأعضاء. لأنا نقـول لو كـان كذلك لكنا نِجد من أبداننا موضِعاً مُشتملاً على جِسْم موصوف بكونـه سامعـاً مبصراً عاقلاً فاهماً ولسنا نجد ذلك.

وليس لأحد أن يقول: هَبْ أنكم لا تعـرفون ذلـك الموضـع، أما عـدم علمكم بـذلك فـلا يَدُل على عَـدَمه لأنـا نقـول: إنـا قـد دَللنـا على أنـا نحن الســامعون المبصـرون المتخيلون الفاهِمـون العاقلون فلو كـان بعض الأجسام سَواء كان جزءاً من البَدن أو كان محصوراً في جـزء من البدن يكـون موصـوفاً بالقوة المتعلِّقة بجميع هـذه المدركـات فحينئذ لم يكن حقيقيـاً ولا هويتنـا إلا ذلـك الجسم الموصـوف بتلك القوة المتعلقـة بجميـع المـدركـات ولـو كـان كذلك. ثم إنا لا نعرف ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة انفسنـا وذلك بـاطل فثبت أن الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الإدراكـات ليس جسماً أصـلاً فهو جوهر مجرَّد وذلك هو المطلوب.

وأما المنكرون لتجرُّد النفس فلهم أن يحتجوا بأمور ثلاثة:

الأول أنا نعلم بالضرورة أن المدرِك لألم الضَّرْب هو البشرة وأن المدرك للذوق هو اللسان، فإذاً هذه الإدراكـات جسمانيـة وقد دللتم على أن المـدرِك لجميع المدرَكات بجميع أصناف الأدراكات شيء واحد فلما ثبت أن المـدرك للملمـوسات والمـذوقات شيء جسمـاني وجَب أن يكون المـدرك للمعقولات شيئاً جِسْمانياً وذلك هو المطلوب.

والثاني أنا إذا رَأينا شخصاً معيناً ثم رأيناه بعد ذلك فإنا نعلم بالبداهة أن هذا الانسان هو الذي شاهدناه بالأمس ولو اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية المحسُوسة لما أمكننا أن نعلم أن هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك إذ من المحتمل أن يكون قَدْ فارقته تلك النفس وحصلت نفس أخرى.

وهَبْ أن هذا الاحتمال مما يمكن إقامة الحجة على فساده لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزاً لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نَعْلم أن الشيء الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تُدرك ذلك فإنها متى احسَّت بمن يعلفها تسارعت في العدو إليه وذلك لمعرفتها بأن الذي ادركته الآن هو الذي أعطاها العَلف قبل ذلك.

الثالث أن أكثر القائِلين بالنَّفس اتَّفقوا على أن أشخاصها متَّحدة في النوع ثم مِن المعلوم أن القابل لأحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصار مُسْتعدَّين لقبول النفس في آنٍ واحد فلا يخلو إما أن تتصل بهما نفس واحدة وهو محال أو نفسان لكن ليس اتصال إحدى النفسين بأحد البدنين أوْلى من العكس وأما أن لاتتصل النفس بواحد منهما مع أنه قد صار كل واحد منهما بدناً انسانياً حياً مدركاً فيلزم أن لا يكون الانسان في انسانيته محتاجاً إلى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين.

والجواب عن الأوَّل أن نقول إن عنيت بقولك المتألِّم هو البَشْرة والذائق هو اللسان أن محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسَّة الطُّعوم هو اللسان فهو حَقٌّ وإن عَنَيْت به أن المُدْرِك للألم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بيَّنا أنه ليس الأمر كذلك وكَيف يُقال ذلك ونحن نَعلم بالضرورة أن المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع والجائِع هو الانسان لا المعدة والمُبْصِر هو الانسان لا العين على ما سبق تقريره.

والجواب عن الثاني هو أنه لو كان الانسان هو هذه النفس لما عرفنا أن

الشخص الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه أولاً فنقول إن هذا أيضاً لازم على الذين يزعمون أن الانسان هو البُنية المخصوصة: أما أولاً فلأنه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى أن يخلق انساناً مثل زَيد على شكله وتخطيطه وهَيئته. ومع هذا التجويز كيف يمكننا أن نجزِم بأن الذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً وأما ثانياً فلأنه ليس يمتنع أن تمتزج الأسطقسات على الوجه الذي امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد. وَهَبْ أن ذلك محال إلا أن امتناع ذلك إنما يظهر بحجة وقَبل العلم بتلك الحجة يجب أن نكون شاكّين في أن هذا المشاهد هو زيد أم لا؟ وأما ثانياً: فلأن الأجزاء البدنية التي لزيد دائمة التحلُّل والتبدل فكيف نعلم بأن هذا المشاهد هو ذاك الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل أجزائه الأصلية.

بَلْ نَقول: إنا إذا أشرنا إلى زيد بأنه زيد فالمشار إليه إما أن يكون هو النَّفس أو البدن أو مجموعهما فإن كان هو النفس فإذا شاهدناه مرةأخرى فكيف نعلم أن المشاهد ثانياً هو المشاهد أوْ لا مع تجويز أن تلك النفس ذهبت وجاءت نفس أخرى وإن كان المشار إليه بأنه زيد هو البدن فإما أن يكون هو مجموع أجزائه أو جزءاً معيناً منه والأول باطل لَعَلِمنا بأنه قد يصير سميناً بعدما كان هزيلاً وهزيلاً بعد ما كان سَميناً وعلى هذا لا تكون جملة أجزائه أصلية وأيضاً فقد ازداد اليوم فيه أجزاء من الغذاء ونقصت عنه أجزاء كانت متّصلة به. وَهَبْ أن هذا محال لكن استحالته إنما تعرف بالحجة فقَبْل الحجة وجب أن لا نقطع بأن الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل.

فإن قيل: المشار إليه بأنه زيد أجزاء مخصوصة في البدن باقية.

فنقول: أما أوَّلاً فقد دَللنا على أنه ليس بعض أجزائه بأن يكون في معرض التحلل أولى من البعض. وأما ثانياً فلأن تلك الأجزاء مجهولة لا ندري أين هي وكيف هي؟ وكيف يمكن أن يقال: الإشارة إلى زَيْد هي بعينها إشارة إلى الأجزاء التي لا ندري حالها وصفتها؟ وإن جازَ أن يُقال تِلْك الأجزاء مع أنها غير محسوسة معلومة البقاء بالضرورة جاز أن يُقال في النفس كذلك. وأما إن قيل المشار إليه بأنه زيد هو مجموع النفس والبدن.

فنقول: إن تجويز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبدُّل في مجموعهما فعلمنا أن الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن إبطال مذهب معيَّن به.

والجواب عن الثالث: أن نقول أنه إذا حدث مِزاجان مستعدَّان دفعة واحدة فليس بأن تتعلق إحدى النَفْسين بأحدهما أَوْلى من أن تتعلَّق بالبدن الآخر وأما أن تتعلقا بهما وهو محال أوْ لا تتعلَّقا بواحِدٍ منْهُما وحينئذٍ يفسد المِزاج ولا يتكوَّن الحَيوان لأنه لا يتكون بلا نَفْس وإذا كان ذلك محتملاً سَقَط الاستدلال.

الفصل الثاني في كَيفية تعلُّق النَّفس بالبَدَن

الشَّيء قَدْ يكون متعلِّقاً بغيرِهِ تعلقاً لو فارقه بطل مثل تعلق الأَعراض والصور المادية بمحالها وقد يكون التعلق ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلُّق الأجسام بأمكنتها التي تسهل حركتها عنها، وتعلُّق النفوس بأبدانها ليس في القوة كالقسم الأول ولا في الضعف كالقسم الثاني.

أما أنه ليس كالقسم الأول فلما قد عَرفت أنها مجرَّدة الذات غَنية عما يحلُّ فيها وأما أنه ليس كالقسم الثاني فلأنه كان يجب أن يتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المِشية من غير حاجة إلى آلة أخرى.

وظاهِر أيضاً أن النفس تُحبُّ هذا البدن وتكره مفارقته(١) ولا تملُّه مع طول الصحبة. ولما بطل القسمان ثَبت أن تعلق النفس بالبَدَن كتعلُّق العاشق عشقاً جبلِّياً إلهامِياً بالمعشوق حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلُّق ما دام البَدم مستعداً لأن تتعلق به النفس، وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة ولو ثبت أن النفوس البشرية متفقة في النوع وجب أن يكون كلها في مبادىء خلقتها خالية عَن كل الصِّفات الفاضلة والرديئة وإذا كان

(١) يذكرنا هذا بالقصيدة العينية المنسوبة لابن سينا التي قال فيها:

وَصَلت على كُرْهٍ إليكَ وربَّما كَرِهت فراقكَ وهي ذات تفجُّعِ
تبكي وقد ذَكرتْ عهوداً بالحِمى بَمدامِعٍ تهمى ولمَّا تُقلِعِ

كـذلـك فمن الـوَاجب أن تعـطى النُفس آلات تُعينهـا على اكتسـاب تلك الكمـالات ومن الـواجب أن تكـون تلك الآلات مختلفـة وأن يكـون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص وإلا لاجتمعت الإدراكات كلّها على النُفس وحِينئذٍ يختلط البعض بالبعض ولم يحصل منها لها شيء على سَبيـل الكَمال والتمـام ولمـا اختلفت الآلات لا جـرم النفس إذا حـاولت الأبصـار التفت إلى العين فتَقوى على الإبصار التـام وإذا حاولت السّمـاع التفت إلى الأذن فقَوِيَت على السِّماع التام وكذلك القول في سائِر الأفعال بـسائر القِوى.

فظهر بما قلنا أن تعلُّق النفس بالبَدن تعلُّق التدبير والتصـرُّف وهو أقـوى من تعلق العاشق بالمعشوق.

الفصل الثالث
في أن النُّفوس البشرية هل بعضها مُخالف للبعض بالماهِيّة أم لا؟[1]

زَعم الشيـخ أن النفوس البشـرية كلهـا متّحـدة في النـوع ولم يـزد على

---

(١) تحـدث الرازي في «المـطالب العاليـة» (في الفصل الأول من المقـالة الثـالثة في النفـس) عن «النفوس هل هي متّحدة في الحقيقة والماهية أم لا؟» فقـال: «لقد عـظم اختلاف النـاس في هـذا الباب. فـذهب جمع عـظيم من قدمـاء الفلاسفـة إلى أن النفوس الانسـانيـة والحيـوانيـة متساوية في تمام الماهية، وأن اختلاف أفعالها وإدراكـاتها [إنمـا حصل بـسبب اختـلاف آلاتها وأدواتها. . . وأما الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فـإنه زعم أن نفـوس سـائـر الحيوانـات قوى جسمانية، وليست جواهر مجردة. وأما النفوس الناطقة البشرية فإنها جواهر مجردة في ذواتها. ثم زعم أنها بأسرها متسـاوية في تمـام المـاهيـة والحقيقة، ولمـا شاهـدنا اختـلاف الناس في الـذكاء والبـلادة والأخلاق الفـاضلة والمذمـومة زعم: أن ذلـك الاختلاف إنمـا حصل بـسبب اختلاف الأمزجة البدنية». . .

والطائفة الثالثة: زعموا أن النفوس البشرية جنس تحتـه أنواع مختلفـة بالمـاهية، وتحت كـل نوع أشخاص متساوية بالماهية، وكل نـوع من تلك الأنواع فهـو كالـتيجـة من روح معين من أرواح الكواكب. . . هو المسمى في اصطلاحات قدماء الفلاسفة: بالطباع التام. . .

والطائفة الرابعة: قالوا: النفوس البشرية وإن كان قد يوجد فيها ما يكون بعضها أشد مشـاكلة للبعض في العلوم والأخـلاق إلا أن تلك المشـابهـة والمشاكلـة واقعـة في الصفـات، لكن المشاكلة في الصفات لا تدل على المماثلة في الماهية. . . إلخ. ثم سـاق حجج المـذاهب على آرائهم. . . (المطالب العالية ٧/١٤١ ـ ١٤٨). =

الدعوى وما ذكر في تصحيحها شُبْهة فضلاً عن حُجَّة. وصاحب «المعتبر» أنكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بأنه لم يجد على تصحيح مَطلوبه حُجة برهانية ونحن نذكر أقصى ما يمكن أن يقال فيه.

أما مَن ادَّعى اتحادَّها في النوع فله أن يحتج في ذلك بأمور الأول بأن النفوس البشرية مشتركة في كَونِها نُفوساً بشرية فلو انفصل بعضها عن البَعض بأمرٍ مقوِّم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية لزم كونها مركَّبة لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك مُحال الثاني، أنا لماتصفحنا أصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الإدراك والتَّحريك والإدراك منه كُلِّي ومنه جُزئي ووجدنا النفوس متساوية في صِدْق هذه الصفات عليها فإن الناس وإن اختلفوا في الذكاء والبلادة إلا أنهم بأسرهم مشتركون في الأوليات أعني أنك إذا نبهتهم على ذلك فإنهم ينتبهون مثلاً المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك: «الأشياء المساوية لشيءٍ واحد مُتساوية» فإنه لا بُدّ وأن يعرف ذلك ولو بَعْد حِين. وإذا ذكرت له حقيقة الدائِرة وأنه شكل من شأنه كذا فإنه لا بُدَّ وأن يتصور ذلك وإن كان بعد ضَرب الامثال واتعاب الخاطِر ومتى عرف ذلك أمكنه أن يعرف الشكل الأول من إقليدس. وهكذا الكلام في جَميع دقائق العلوم فصح أن الناس كُلهم مشترِكون في صحة العِلْم بالمعْلُومات وأيضاً فهم مشتركون في صحة التخلق بكل الأخلاق فإن الغَضُوب إذا تكلَّف الصبر مرات فإنه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الاخلاق.

= أما في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» فقد أفرد لها مسألة فقال: مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية كانت مركبة... إلخ وعلق الطوسي على قول من زعم بأنها مختلفة بالماهيات أنها «مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين...» ثم ضعّف هذه الحجة (ص ٣٣١).

وقال ابن سينا في الشفاء ـ النفس ـ ص ١٩٨ و ٢٠٠:

«إن الأنفس الانسانية لم تكن مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان، لأن الأنفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى... فإذن ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد...».

وإذا ثَبت ذلـك فنقول: كـوْن النَّفْس قابِلة للعُلُوم لازِم من لـوازم النفس فيكون دائماً بدوام النفس فإذا عَلِمنا أن النفـس البليدة يمكنها أن تتصور مـاهية في حـالٍ من الأحوال عـرفنا أن إمكـان حصول ذلـك التصور حـاصـل لتلك النفـس دائماً وإذا كان كذلك علمنا أن البليد لما تعذَّر عليه إدراك تلك الماهية فليس ذَلك لأن جَوْهر نفـسه لا يَقْبل إدراك تِلْك الماهِية بل ذلـك التعذُّر لا بـدّ وأن يكـون لأمور خـارِجة عن ذاتـه فثبت أن النفوس كلهـا متَساويـة في صِحَّة إدراك الماهِيَّات وقد ثَبت أن تصور الماهية وتصـور لازِمها علة للحكم بثبـوت ذلك اللازم لها وإذا كانت النفـوس كلها مُتَسـاوية في صحـة إدراك الماهيـات وإدراك الماهِيات عِلَّة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسَلْب بعضها عن البعض فإذاً النفوس مشتركة في قبول عِلَّة هذه الأحكام فتكون مشتركة في صحـة هـذه الأحكـام فثبت أن النفـوس مشتـركـة في جـواهـرهـا في صحة الإدراكات وبهذا الـطريق يظهـر أنها مُشتـركة في التَّحـريك لأن الغَضُـوب إذا تعوَّد الحلم فلا بُدَّ وأن يصير حليماً وإن كان بعد حين.

وإذا ثَبت أن النفـوس مُتساويـة في صحة اتِّصـافهـا بـالأفعـال الإدراكيـة والتحريكية، فنَقُول: وجب أن يكون متسـاوية قـطعاً لأنـا لا نعقل من صفـات النفوس إلا كونهـا مُدْرِكـة ومتحرِّكـة بالإرداة وقـد بيَّنا تَسـاويها فيهمـا فهي إذاً متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلـك لكان اختـلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لَزِم تعذُّر الحكم بتماثُل شَيْئَين لأنا إذا أَبْصَرنا سَوادين متماثِلَين فيجوز أن يكون أحدهما مخالفاً لـلآخر في صفـة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي إلى الحُكْم بالقدح في تماثل المتماثلات.

الثالث أنا قَدْ دَلَلْنا في باب العِلْم أن كُلَّ مـاهية مجـرَّدة فإنهـا لا بُدّ وأن تكون عاقِلة لحقيقة ذاتِها لكنَّ نفسنا ماهية مجردة فهي عـاقلة بحقيقة ذاتهـا ثم إنا لا نعقل من أنفسنا إلا ماهية قوية على الادراك والتحريك فإذاً مـاهية نفسـي هذا القَدْر وهو مشترك بين نفسـي وبين سائر النفوس بالأدلة المذكـورة في بيان أن الوجود مشترك فإذاً تمام ماهية نفسي مقولة على سائر النفوس ثم يمتنـع أن يكون لهذا المشترك فَصْل مقوِّم في غَيري محتاج إلى فصل يميِّزني عن غيري

فلا يحتاج في غيري أيضاً إلى فصل مميِّز إذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة وغَنية معاً فثبت أن النفوس البشرية متفقة في النـوع فهذَا مَـا يمكن أن يتكلف لاثبات اتحاد النفوس إلبشرية في النوع وهي ضَعيفة.

أما الحُجَّة الأُولى فلقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال إن هذه النفـوس وإن كانت مختلفة في النـوع فهي غير مشتـركة في الجِنْس أصـلاً فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة؟

وقولهم إنها مشتركة في كونها نفوساً انسانية وذلك وَصْف ذاتي.

فجوابه أن النفوس البشرية مُشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونهـا مدبرة للأبدان الانسانية لكن من الجائز أن تكون كل هذه الأُمور لازمة لجوهـر النفوس ولا تكون مقوِّمة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون مختلفـة في تمام ماهياتها فتكون مشتـركة في اللوازم الخـارجية مثـل اشتراك الفصـول المقومـة لأنواع جِنْس واحد في ذلك الجنس فلا يَلْزم التَّركيب، ثم وإن سَلَّمنا أن هـذه الأوصـاف ذاتية فلم لا يجـوز أن تكون النفس مـركَّبة في ماهيـاتها مـع أنها لا تكـون جِسمانيـة، مثل أن السـواد والبياض مُنْدَرِجان تحت جنس وهـو اللون فيكون كل واحد منهما مركباً لا تركيباً جسمانياً. فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو أقوى من ذلك وهو أن عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيباً غير جسماني فكيف يمكنهم إنكار ذلك؟

وأما الحجَّة الثـانية فهي إستقـرائية ضعيفـة من وجهين: أَحَدُهمـا أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلاً لجميع التصورات وثانيهمـا أنه لا يمكننـا أن نحكم على النفس التي علمنا قبـولهـا لصفـة بـأنهـا قـابلة لجميـع الصفات كيف وضَبْط الصِّفات غَير ممكن؟.

وأما الحجَّة الثـالثة فهي تقتضي أن يكـون نوع جميـع المفارقـات نوعـاً واحداً وذلك مما لا سبيل إليه.

وأما من ادَّعى اختلاف النفوس بالنـوع فقد احتـج بأنـا نجد في النـاس العـالم والجـاهـل والقـوي والضعيف والشـريف والخسيس والخيِّر والشِّـريـر

والغَضـوب والخَمـول فهـذا الاختـلاف إمـا أن يكـون لاختـلاف النفـوس في جواهرها أو لاختلاف الآلات البدنية مثل أن يقال الذي مزاجه أكثر حرارة كان أكثر غضباً وأذكى فهما والذي مِزاجه بارد كان بالعكس.

والقسم الثاني باطل من وجهين: الأول أنا نجـد شخصين مُتَساويين في المزاج وفي التأديبات الخارجية ويختلفان في الأخلاق وكذلـك نجد شخصين متسـاويَين في الأخلاق مختلفين في المـزاج وفي التأديبـات الخارِجيـة وذلـك يُبطل هذا القسم ـ أما أن المتسـاوِيَين في المِـزاج وفي التأديبـات الخارجيـة قد يختلفان في الأخلاق فهو أنا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربـة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمـة والقَسوة والكَـرم والبُخل والعِفَّـة والفُجور. وليس ذلـك أيضاً للتعلم من المعلِّم ومشـاهدة ذلـك من الأبـوين فـربمـا اتفق اجتماع الأسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجبلته ميالاً إلى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الأبوان في غاية الخِسّة والسُّقوط، والـولَد في غاية الشرف والصُّعود. وكذا القول في سائر الأخلاق فعلمنا أن ذلـك ليس إلا لاختلاف جواهِر النفوس.

وأما أن المختَلِفين في المِزاج قد يتساويان في هذه الأمـور فهو أنـا نرى الذكاء والفِـطنة في حـارِّ المزاج وبـارِده ورَطْبه ويـابِسه بـل الواحـد قد يسخن مزاجُه جداً ثم يَبْرد ذلك وهو على خلقه النفساني وغـريزتـه(١) الأولى ولو كـان ذلك بالمِزاج لاختلفت اخلاقه.

الثاني أن النفس التي تَبْلُغ قوَّتُها إلى حيثُ تَكونُ قَوِيَّة على التصرُّف في هيولي هذا العـالَم من قَلْب الماءِ نـاراً والأرض هواءً والعَصى ثعبـاناً معلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم ـ والشيخ اعترف بذلك حيث قـال: إن المزاج المستعد لقبول النفس الذي لا يتفق وجوده إلا نادراً يُبطل هذا القسم: فثبت أن اختلاف النفوس في هذه الأحوال ليس إلا لاختلاف جواهـرها فهـذا أحسن ماعوَّل عليه صاحب «المعتبر» وهو بـالحقيقة ليـس من البَـراهين بل هـو

---

(١) في الأصل: عزيزته.

من باب الإقناعيات الضعيفة.

ثم إنا إذا سلَّمنا اختلاف أحوال النفوس فهَل الحق أن نفس كـل انسان مخالِفة بـالنوع لنفس الانسان الآخر أو يجوز أن توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على أحد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما في جملة الأفعال فإنك قد عَرفت أن الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات باطل.

الفصل الرابع
في أنه يجب أن يكون لكل نَفْس بَدَن ولكل بدَن نفسٌ على حِدَة[1]

اعلم أن الأقسام الممكنة في ذلك ثلاثة فإنه إما أن يجب أن تتكثر النفوس حيث تكثر الأبدان وإما أن تتكثر النفوس عند وحدة البدن وإما أن تتكثر الأبدان عند وحدة النفس. والقِسم الأوَّل هو الحق والقسمان الآخران لا بدّ من من إبطالهما.

فنقُول إما أنه يَستحيل أن تتعلَّق النُّفوس الكَثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بأن الانسان ليس هو إلا هذه النفس وكل انسان فإنه يجد ذاته ذاتاً واحدة لا ذاتَين فإذاً ليس فيهِ إلا نفسٌ واحدة.

وذَكَر بعضهم أن نفس زيد إذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد أو قريب من المثلية وتعلَّقت نفس أخرى به فإن نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الأوَّل من المشابهة. وأما أنه يستحيل أن تتعلق النفس الواحدة بالأبدان الكثيرة فلأنه يلزم أن يكون معلوم أحدها معلوماً للآخر ومجهول أحدها مجهولاً للآخَر ومعلوم أنه ليس كذلك

---

(١) قارن: الفصل الثاني عشر من المقالة الثالثة من قسم النفس من «المطالب العالية» للرازي: «في أنه هل يعقل وجود نفس واحدة تكون متصرفة في بدنين ووجود نفسين يكونان متصرفتين في بدن واحد؟» ٧/٢٤٣ ـ ٢٤٥

وهذا يدل على أن كل إنسانين يعلم أحدهما ما لا يعلمه الآخر فإن نفسيهما متغايرتان.

أما لو قال قائل لم لا يجوز وجود إنسانين تتعلق ببدنهما نفس واحدة ويكون كلما علمه أحدهما علمه الآخر لا محالة وما يجهله أحدهما يكون مجهولاً للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك؟.

الفصل الخامس في حُدُوث النُفوس البَشَرية[1]

ذَهب قوم من القدماء إلى قِدَم النَّفْسِ[2] واحتجوا بثَلاثة أمور:

أولها أن كل ما يحدث فلا بدّ له من مادة تكون سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أوْلى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم مثله.

وثانيها أن النفوس لو كانت حادِثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو مُتناهٍ فإذاً النفوس الموجودة الآن مُتناهية فإذاً ليس حدوث الأبدان علة لأن تحدث النفوس فإذاً صُدُور النفوس عن علتها لا يتوقف على حدوث حادث فهي إذاً

---

(١) قارن: الفصل السابع من المرجع السابق للرازي ١٨٩/٧ ـ ٢٠٠ و «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»: مسألة زعم أرسطاليس وأتباعه أنها حادثة خلافاً لأفلاطون ومن قبله...» (ص ٣٣٢). و «المعالم في أصول الدين» للرازي ص ١١٨ ـ ١١٩، «النجاة» لابن سينا ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ «الشفاء» ـ النفس ـ الفصل الثالث من المقالة الخامسة ص ١٩٧ ـ ٢٠١، «معارج القدس» لأبي حامد الغزالي ص ١٠٥ ـ ١١٥، المواقف ص ٢٦٠، مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٨١ ـ ١٨٢، الحقيقة عند الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٢٩٨ ـ ٣٠٩، تاريخ الفلسفة العربية للدكتور الجر وحنا الفاخوري ١٨٤/٢ ـ ١٨٥، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية للدكتور مرحبا ص ٥٣٧ ـ ٥٤٢، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص ٢٨٦.

(٢) وهو الرأي المنسوب لأفلاطون.

قديمة وثالثُها أنها لو لم تكن أَزلية لم تكنْ أَبديـة لما ثبت أن كـل كائِن فـاسِد لكنها أبدية فهي أزلية.

ثم إن القـائلين بقدم النفـوس اختلفوا فمنهم من يحيـل تعطلهـا وعـدم تعلقهـا ببدن إلا أنهـا كانت منتقلة من بَـدَن إلى بـدن ومنهم من جـوز كـونهـا معـطلة غير متعلقـة ببدن ثم إنهـا تَصيرُ متعلِّقـة ببدن. والأولـون هـم القـائلون بالتَناسخ فمنهم من لا يجوز الانتقال إلا إلى نوعـه فلا تتعلق النفس الانسـانية إلا ببدن الانسان، ومنهم من يجوِّز انتقال النفس الانسـانية إلى سـائِر الأبـدان الحيوانية، ثمَّ مِنهم مَنْ يُوجب دَوام هذا التردد، ومنهم من لا يوجب ذلـك بل النفوس إذا انتهت إلى غاياتها في الكمال لم تعد إلى الأبْـدان فتبتدىء النفس الواحدة من أضعف الأبدان كصورة الدودة والذبابة ولا تزال تنتقل إلى الأقـوى فالأقوى إلى أن تصل إلى الغاية القصوى في السعـادة فتترك البـدن حينئذ وأمـا أن تنتهي إلى غاية الشقاوة فتكون قد عادَت القهقرى ثم إنها لا تزال تتردد إلى أن تصل إلى أقصى غايات كمالها.

وأما أرسطو ومتَّبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الانسانية ودليلهم في ذلك أن النفوس لو كانت موجودة قبـل الأبدان فـإما أن تكـون واحدة أو كثيـرة فإن كانت واحـدة فإمـا أن تتكثر عنـد التعلُّق بالبَـدَن أو لا تتكثر فـإن لم تتكثر كانت النَّفْس الواحدة نَفْساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما عَلِمه انسان علِمه كل انسان وما جهله إنسـان جهله كل إنسـان وذلك ظاهـر البطلان وإن تكثَّـرت عند التعلق[١] فيكون الشيء الذي ليس له عِـظَم وحجم منقسماً بـالقوة وذلـك محال. وأما إن كانت قبل البَدن متكثِّرة فلا بُدّ وأن تمتـاز كل واحـدة منها عن الأخرى إما بالماهية أو لوازمها أو عوارِضها والأول والثاني مُحالان لأَن النفوس الانسانية متَّحدة بالنَّوع[٢] فتَتَساوى جَميع أفرادها في جميع الـذاتيات ولـوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بهما وأما العوارض فحدوثها إنمـا يكون بسبب المـادّة ومادّة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن أن تكـون هناك عـوارض

(١) في نسخة: فالشيء غير الجسم، وغير الجسماني يتجزأ إلى الأجزاء والأبعاض وهو محال.
(٢) في نسخة: بالماهية.

مختلفة فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن على نَعت الاتحاد ونعت الكثرة فإذاً يمتنع وجود النفس قبل البدن.

والاعتراض على هذه الحجة من وُجوه الأول لمَ لا يجوز أن يقال إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت؟

ولَيس لقائل أن يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام كانت وحدته وحدة اتِّصالية فكان جسماً.

لأنا نقول مُسلَّم أن كل ما وحْدته اتصالية فإنه واحد قابل للانقسام أما ليس بمسلَّم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها(1).

الثاني سَلَّمنا أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان لكن لم قُلتم إنه لا بدّ وأن تختص كل واحدة منها بصفة مميِّزة؟ لأنه لو كان التميُّز حاصلاً لأجل الاختصاص بأمرٍ ما لكان ذلك الأمر أيضاً متميزاً عن غيره، وأما أن يكون تميزه عن غيره لأنه تميز عن غيره فيلزم الدور أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولأن المميز لا يختص به شيء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لَزم الدور.

الثالث سلَّمنا أنه لا بُدَّ في الأمور المتكثِّرة من مُمَيِّز فلمَ لا يَجُوز أن يكون المميِّز صِفَة ذاتِيّة وبيانُهُ ما بيَّنا من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع سلَّمنا أنها لا تتميز بشيء من المقومات فلم لا يجوز أن تتميز بشيء من العوارض لقولِكم العوارِض بسبب المادة ومادة النفس هي البَدن، وقَبْل البَدَن لا بَدَن.

فنقول: لمَ لا يَجُوز أن تكون النَّفس المتعلِّقة ببَدَن كانَت قبل هَذا البدن متعلقة ببَدَن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا إلى الغاية ولا تنقطع

---

(1) باعتبار أن الموجبة الكلية لا تنعكس إلا إلى: جزئية موجبة.

هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ فإذاً الحجة المذكورة في حدوث الارواح مبنية[1] على إبطال التناسخ.

ثم إن الحكماء بَنَوا إبطال التناسخ على حُدوث الأرواح فإنهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس وإذا ثَبت حدوث النفوس فلا بدّ أن يكون لحُدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس عَلَى سبيل التناسخ وثَبت أن حدوث البدن سبب لأن تحدث عن المبادىء المفارقة نفس أخرى فحينئذ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك باطل. فهذه حُجَّتهم في ابطال التناسخ وهي مَبنيَّة على القول بحدوث الأنفس وحدوث الأنفس كما بيَّنا مبني على القول بإبطال التناسخ فكان ذلك دَوْراً.

ثم إن صاحب «المعتبر» لمّا ذَكَر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المُهم العظيم.

الخامس سَلَّمنا أن النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلِّقة قبل ذلك ببدن آخر لكن لم لا يجوز أن تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميِّزة عن سائِر النفوس ثم يكُون كُلٌّ عارض بسَبب عارض آخَر لا إلى أوَّل.

السادس المعارضة وهي أن النفوس بعد المفارقة لا يكون تميُّزها بالماهية ولوازمها وإنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب شيئاً من العوارض إذا فارقت الأبدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد أنها كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغايرة فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلُّق بأبدان متمايزة.

وليس لأحد أن يقول ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أن لكل منها شعوراً بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

---

(١) في الأصل: منبية.

لأنا نقول شعور النَّفس بذاتها هو نَفْس ذاتها على ما ثَبت في باب العِلْم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة وأيضاً فإن كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القَدْر قبل التعلُّق بالأبدان؟

وليس لأحد أن يقول إن شعورها بأنفسها هو عارض عَرض لها بسبب التعلُّق بالأبدان وذلك لأن الحكماء اتفقوا على أن إدراك الشيء لذاته وإدراكه لإدراكِهِ لذاتِهِ وإدراكِهِ لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدَن فثبت أنه ليس إدراكه لذاته بسبب البدن وإذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلُّق بالأبدان بسبب ذلك.

والجواب عن قولهم: لم لا يجوز أن تكون واحدة قبل البدن ثم تصير كثيرة بعد ذلك؟.

فنقول لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفاً لكُلِه ضرورة أن الشيء مع غيره ليس كَهُوَلا مع غيره فتلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفاً للآخر في الماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميِّزة أبداً وكانت موجودة قبل التعلُّق بالبدن فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بِلَوازمها فلا بُدَّ وأن يكونَ الجُزْء أصغر مقداراً من الكل لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن أحدهما بأن يكون جزءاً اللآخر أولى من العكس فثَبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بدّ وأن يكون ذَا مِقدار.

ثم نقول إنْ سلَّمنا أن المجرد يمكن أن ينقسم بعد وحدته لكن تعينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلُّق بالأبدان فيكون تعين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعلُّق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هِي هِيَ حادثة وذلك هو المطلوب.

وقولُهم: لِمَ قُلْتم إن الامتياز لا يوجد إلا عنْدَ الاختصاص بوصف؟

فنقول: سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة.

وقولهم: لم قلتم: إنه لا يجوز أن تكون النفوس متمايزة بالصفات المقومة؟

فنقول: هَبْ أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبداهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عدة لأنا نعلم بالضرورة أنه ليس يجب أن يكون كل انسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية وإذا وجد في كل نوع من أنواع النفوس شخصان فقد تمَّت الحجة.

وقولهم: هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ. فنقول: ليس الأمر كذلك لأنا إذا وجدنا من النوع الواحد شَخصين عَلِمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما شخصيَّته مَعْلُولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذاً لعلة خارجية. وقد عرفت أن تلك العلة هي المادَّة ومادَّة النفس هي البَدَن فإذاً تعين النفس لا بُدَّ وأن يكون لأجل التعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن. وبهذا يظهر أن كل ما نوعه يكون مقولاً على اشخاص كثيرة بالفعل فإنه لا بدّ وأن يكون محدَثاً. فظهر من هذا أنه متى سُلِّم كون النفوس متحدة بالنوع فإنه يلزَم حدوثُها وإنه لا يحتاج في ذلك إلى ابطال القول بالتناسخ فثَبت أن هذه الحجة غير مبنية على إبطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على إبطال التناسخ على القول بالحدوث بَيان دَوْري.

وقولهم لم لا يجوز أن يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبوق بغيره لا إلى أوَّل؟.

فَنقول لأن تميُّز النفس المعينة عن غيرها حكم معيَّن فلا بُدَّ له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن حُلُولَها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فإذاً تلك العلة هي أمور عائدة إلى القابل وذلك هو الذي قلنا من أن التميز

إنما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز.

وأما المعارَضة فالجواب عنها: أن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعيَّن. ثم إنه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بيَّنا أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته، ثم إن ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جَرم يَبقى الامتياز.

والحاصِل أن الامتياز لا بُدَّ وأن يحصل أولاً بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الأشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السَّبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالأبدان فأما النفوس التي قبل الأبدان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتَّب عليه الشعور وقد دَلَّلنا على أنه ليس هناك مميَّز فلا جرم استحال حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن أن يُتَمحَّل في تقرير هذه الطريقة.

الحجة الثانية على الحُدُوث ذكرها صاحب «المعتبر» فقال لو كانت النفوس مَوجودة قَبْل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان أُخَر وباطِل أن تكون متعلقة بأبدان أخر لأن ذلك قول بالتناسخ ثم إنه أبطل التناسخ بالدليل الذي ذكره المتكلمون من أن نفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال الماضية ونتذكر أنا كنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى فلما لم نتذكر علمنا أنا ما كنا موجودين في بَدَن آخر. وباطل أن لا تكون متعلقة ببدن لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جداً.

وأما[1] ما احتج به أصحاب القِدَم من أن النفوس لو كانت حادثة كانت مادية.

فنقول: إن عَنَيْتُم بكونها مادة أن حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن عنيتم به أنها تكون منطبعة في البَدَن فلم قلتم إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة في البدن؟

---

(١) في الأصل: وما ما احتج به.

وقولهم: لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد.

فنقول: الأمر كذلك واستدلالهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الأبعاد.

وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق(١).

الفصل السادس في إبطال التناسخ(٢)

قد ذَكرنا في أثناء الفصل المتقدم أكثر الأدلة المذكورة ولكنا نذكرها الآن على ترتيب أقرب إلى الافهام.

فنقول الذي قد وَجدناه فيه أدلة ثلاثة: الأول لمَّا ثَبت حُدوث النفوس. والمعلولات المحدثة لا بدّ وأن تنتهي إلى علل قديمة ولا بُدَّ وأن يكون

---

(١) قال صاحب «المواقف»:

«في أن النفس الناطقة حادثة، اتفق عليه المِلّيون إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله؟ فقال بعضهم: تحدث معه لقوله تعالى، ـ بعد تعداد أطوار البدن ـ: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾. والمراد: إفاضة النفس. وقال بعضهم: بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام: خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام. وغاية هذه الأدلة الظن. أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ﴿ثم أنشأناه﴾ جعل النفس متعلقة به، وإما يلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها، وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية، وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة، والحديث بالعكس.

هذا والحكماء اختلفوا في حدوثها: فقال به أرسطو ومن تبعه، ومنعه من قبله وقالوا بقدمها. .» (ص ٣٦٠ ـ ٣٦١).

(٢) أنظر في إبطال التناسخ:

ـ «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا بتعاليق الطوسي والرازي ٣/٧٧٩ ـ ٧٨١.
ـ «النجاة» ص ٢٢٧ «في بطلان القول بالتناسخ».
ـ «الشفاء» لابن سينا (النفس) الفصل الرابع من المقالة الخامسة ص ٢٠٢ ـ ٢٠٧
ـ «المعالم في أصول الدين» للرازي ص ١١٩
ـ «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للرازي ص ٣٣٤.
ـ «المطالب العالية» للرازي الفصل الثامن المقالة الثالثة ـ من النفس ـ ٧/٢٠١ ـ ٢٠٩
ـ مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٣٧٠

حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفاً على حُدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن. فإذاً حدوث النفوس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها فإذاً حدوث المزاج المستعد علة لأن تفيض عن العِلل الأوائل نفسٌ ناطقة. فإذا حدث البدن وقدَّرنا أن النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بدّ وأن تحدث نفس أخرى على ما بيَّناه فيلزم أن يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى.

وليس يمكن أن يقال إن النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى.

فإن قيل لم لا يجوز أن تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال أولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة؟

فنقول لأن ماهية النفس إن اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضي وإن لم تقتض التعلق به والمقتضي لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لأنه ما لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل.

الثاني النَّفس إذا فارقت البدن فإما أن يصح أن تَبْقى مجرَّدة حيناً من الأحيان بَعْد ذلك أوْ لا يصح فإن صحَّ ذلك مع إنه يصحُّ تعلُّقها ببَدَن آخر على وجه التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وإن لم يصح ذلك لَزم أن يكون عدد الهالكين مساوياً لعدد الكائنين حتى إنه متى فسد بدَنٌ وفارقته نفسه ففي تلك الحالة يتكون بدن آخر لتتعلق به تلك النفس وليس الأمر كذلك.

قال صاحب «المعتبر»: إن أُلزم مُلْزِم وجوب أن يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فكيف يُدفع ذلك؟

فنقول دفعناه بأن نفرض الكلام في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع النسل ولا يبقى إلا القليل بحيث يعلم أن عدد الهالكين أكثر من عدد الكائنين.

الثالث ما ذكره المتكلمون من أن النفس لو كانت قبل ذلك في بدن

آخر لكانت تذكر الآن أنها كانت قبل ذلك في بدن آخر لأنه قد ثبت أن جَوْهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف أحوال البدن. فإن النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان يجب أن تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تتذكر في هذا البدن كيفية أحوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئاً من ذلك علمنا أنها ما كانت موجودة في بدَن آخر(١).

الفصل السابع في أن النَّفس لا تَمُوت بِمَوْت البَدَن(٢)

احتج الشيخ عليه بأن قال قد ثبت أن النفس يجب حدوثها عند حدوث

---

(١) سبق أن قال الرازي قبل صفحتين عن هذه الحجة أنها «بجميع مقدماتها ضعيفة جداً» لكنه في معالم أصول الدين يقول: «الأقوى في نفي التناسخ أن يقال: فذكرها» أما في «المحصَّل» فقد اعترض عليها. وفي «المطالب العالية» ذكرها دون التعليق أو الاعتراض عليها».

قُلت: قد تكلف الرازي كثيراً في عرض الحجج للمدافعين والمناوئين عن نظرية التناسخ، ولو أنه عوَّل على المنهج القرآني المبين لرأى أن القرآن يثبت المعاد للفرد: ﴿وكُلّ آتيهِ يومَ القيامةِ فرْداً﴾ ﴿ونَرِثُهُ ما يَقُول ويأتينا فرداً﴾ ﴿وحَشَرْناهُم فلمْ نُغادِرْ منهُمْ أحَداً﴾ ﴿فيومئذٍ لا يُعذِّبُ عذابَهُ أحدٌ ولا يُوثِق وِثاقه أحَدٌ﴾.

ويثبت فردانية النفس أيضاً: ﴿واتَّقُوا يَوْماً لا تُجزِي نَفْسٌ عن نَفْسٍ شيئاً﴾ ﴿كُلُّ نفسٍ ذائقةُ المَوْت﴾، ومسؤوليتها ﴿ ليَجْزِيَ الله كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَت﴾ ﴿يومَ تأتي كُلُّ نَفْسٍ تُجادِلُ عن نَفْسِها﴾ ﴿وتُوَفَّى كلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَت﴾ ﴿يوم لا تَملِكُ نَفْسٌ لنفسٍ شيئاً والأمْرُ يومئذٍ لله﴾ ﴿إنْ كل نفس لمّا عليها حافِظ﴾ . . . إلخ.

ويقرر خلق الانسان من نفس واحدة، ومن آدم وحواء. . . فهل حصل التناسخ لهما أيضاً؟ أو بعدهما وكيف؟.

وإذا كان كذلك فالتناسخ يتعارض قطعاً مع الوحي فضلاً عن العقل. حيث لا يستطيع كل فرد على الأرض التي تجاوزت هذه الأيام الأربعة بلايين أن يذكر لنا حياته السابقة وفي أية أفراد؟. . . ولا الطفل الصغير يستطيع أن يقوم بأفعال النفس الهرقة لمن سبقه؟ بل إن قواه النفسية تبدأ معه من جديد. . .

(٢) إنظر في مسألة خلود النفس:
- الشفاء ـ النفس ـ الفصل الرابع من المقالة الخامسة ص ٢٠٢ ـ ٢٠٧.
- النجاة ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧ «في أن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد».
- الإشارات والتنبيهات ٦٩٣/٣ ـ ٦٩٧.
- المطالب العالية الفصل التاسع والعاشر والحادي عشر من المقالة الثالثة (من النفس) =

البدن فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر. فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أو لا في الماهية. والأول باطل وإلا لكانت النَّفس والبَدَن مضافين لكنهما جَوْهران هذا خُلف. وإن كانت المعيَّة في الوجود فقط من غير أن تكون لأحدهما حاجة في ذلك الوجود إلى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدَم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر وأما إن كانَت لأحدهما حاجَةٌ في الوُجود إلى الآخَر فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس، فذلك التقدم إما أن يكون ذاتياً أو زمانياً، والأول باطل لِما ثَبت أن النفس ليست موجودة قبل البَدَن وأما الثاني فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجودُهُ معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء إذ لو عدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في إيجابها فلا تكون العلة علة بل جزءاً من العِلَّة هذا خُلْف فإذاً لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس، والتالي باطل لأن البدَن قد يَنْعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء تركيب أو تفرق اتصال فبطل أن تكون النفس علة للبدن.

وباطِل أيضاً أن يكون البَدَن عِلة للنفس لأن العلل كما عرفت أربع

= ٧/٢١١ ـ ٢٤١

ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

ـ معالم أصول الدين ص ١٢٠ ـ ١٢١.

ـ معارج القدس في مدارج معرفة النفس للغزالي ص ١١٧ ـ ١٢٣.

ـ شرح الكتاب المسمى «أثولوجيا» لابن سينا ـ ضمن أرسطو عند العرب ص ٧٣ ـ ٧٤.

ـ أثولوجيا أرسططاليس (المنسوب إليه خطأ) ضمن أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي ص ١٢١ ـ ١٢٩

ـ في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ١٨٠ ـ ١٩٤.

ـ تهافت الفلاسفة للغزالي «مسألة: في إبطال قولهم: إن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها» (ص ٢٢٨ ـ من نسخة بويج، ٢٧٢ من نسخة دنيا).

ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ص ٢٩٢ ـ ٢٩٥.

ـ تهافت التهافت لابن رشد ٢/٨٥٨.

ـ الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٣١٠ ـ ٣٢٨ وغيرها من كتب تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية.

ومحال أن يكون البدن عِلة فاعلية للنفس فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زَائِد على جسميته والأول باطِل وإلا لكان كل جسم كذلك والثاني باطل لوجهين أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية إنما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الحيِّز والوضع.

وأما ثانياً فلأن الصُّوَر المادِّية أَضْعَف من المجرَّد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سبباً للأقوى ومحال أن يكون البدن علة قابلية لما ثبت أن النفس مجرَّدة ومستغنية عن المادة ومُحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية لها فإن الأمر أَوْلى بأن يكون بالعكس فإذاً ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً فلا يكون عدَم أحدهما علة بعدم الآخر.

فإن قيل: ألستُم جعلتم البدن علة لحدوث النفس؟

فنقول: إنا قد بيَّنا أن الفاعِل إذا كان منزَّهاً عن التغيُّر ثم صدَر الفعل عنه بعد أن كان غير صادر فلا بدّ وأن يكون لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث فقط وكان الشيء غَنِياً في وُجُوده عن ذَلك الشيء استحال أن يكون عدم ذلك الشرط مؤثراً في عَدَم ذِلك الشَّيء ثم لما اتَّفق أن كان ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال لا جَرم حصَل للنَّفْس شَوْقٌ طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصلح ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عَدَمُهُ عِلَّة لعدم ذلك الحدث.

الفصل الثامن في أن الفَساد على النَّفْس مُحال

وذلك لوجهين: الأول النفس مُمْكنة الوجود وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سبباً استحال انعدام المسبب. فلو قدَّرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو إما أن يكون لأجل حُضور مانِع أو لا لحضور مانِع فإن كانَ لحضُور

مانِع فحينئذٍ السَّبَب إنما تَتِم سَببيته عند عدَم ذلك المانع فعند وُجود المانع لم يوجد السَّبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود أحد أجزاء السبب. وإن كان عدم المسبب لا لأجل مانع كان وجود السبب بالنسبة إلى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة إليه فيكون صُدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالإمكان فلا يكون السبب سبباً هذا خُلف. فظاهرٌ أن السَّبب ما دام سبباً فإنه يستحيل أن ينعدم المسبب فإن النفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والأسباب أربعة، ويستحيل أن يكون عدمها لانعدام السبب الفاعلي لأنا سنبيِّن أن السبب الفاعلي لها جَوْهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجرداً من جَميع الوُجوه امتنع عدَمُهُ لأن الكلام فيه كالكلام في النَّفس ومُحال أن يكون لانعدام السَّبب المادي لأنا قد بيَّنا أن النفس لَيْست في جوهرها بمادِّية ومُحال أن يكون لانعدام السبب الصوري لأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلل ومُحال أيضاً أن يكون لانعِدام السبب التمامي لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقاً.

وأما الصُّوَر والأعراض التي يصحّ عليها العدَم فذلِك لصِحَّة العَدَم على أسبابها القابلية المادِّية لأن حدوثها لأجل أمْزِجَة مختلفة تفيدُ استعدادات مختلفة وقد بيَّنا أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

الوَجْه الثاني أن كل متجدد فإنه قبل تجدده ممكن الوجود[1] وإلا لكان ممتنعاً والممتنع لا يوجد فإذا المتجدد غير متجدد هذا خُلْف. وأعني بهذا الإمكان: الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلاً لأنه حكم إضافي غير مستقل بنفسه بل لا بُدَّ له من محل ولا بدَّ أن يكون ذلك المحل موجوداً عند تجدد ذلك الشيء لأن الذي يوجد فيه إمكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده.

وإذا ثبت ذلك فنقول: النفس لو صحّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس

---

(١) في نسخة: التجدُّد.

فـإن النفس لا تبقى مع الفســاد والذي فيـه إمكـان الفَســاد يجب أن يبقى مـع الفساد فإذاً ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقـل الكلام إلى تلك المادة فإن صحّ عليها الفســاد احتاجت إلى مــادَّة أُخرى ولـزم التسلسل، وإن انقطع التسلسل فذلك الشيء مما لا يَصحُّ عليه العَدَم وهو جزء النفس، وَجُزء النفس لا يصح أن ينافِي مقارنة الصور العقلية ولا يكـون أيضاً ذا وضـعٍ وحيِّز وإلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضـع وحيِّز وإذا كان ذلك الجـزء من النفس الذي ثبت بقاؤه مجرداً عن الـوضع قـابلاً للصـور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنَّفس لا يصحُّ عليها العَدَم.

فإن قيل: أليس لها مادَّة توجِدُ فيها قوة حدوثها فلم لا يجـوز أن تحصل في تلك المادة قوة فسادها؟

فنقول: الفَرْق ظاهِر لأن الذي حَصَل فيه قُوَّة الحدوث هو البـدن وذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذي توجد فيه قوة فساده لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فـساد النفس وبالاتفاق البَدَن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين[1].

الفصل التاسع في عِلَل النُّفوس الناطِقة[2]

من الظاهر: أنـه لا يجوز أن تكـون علة النفوس هي الجسم وإلا لكـان كل جسْم كذلك ولا يجوز أيضاً أن يكون جسمانياً لأن ذلك الجسماني إما أن يكون محتاجاً إلى الجسم في ذاتِهِ أو في مؤثِّريته أعني أن الحاجَة إلى الجسم إما أن تكُون في الوجود أو في الايجاد.

ومُحال أن تكون في الوُجود لثلاثةِ أوجه أما أولاً فلأن الصور الجسمانية

---

(١) قال الرازي في «المعالم»:
اعلم أن طريقنا في بقاء النفوس إطباق الأنبياء والأوليـاء والحكماء عليـه، ثم إن هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية» (يقصد بالأدلة الإقناعية) ص ١٢٠.
ويميـز في «المطالب العـالية» بين طـريق أهل البحث والنـظر وطـريق أهـل التقليـد والأثـر. ٢١١/٧.

(٢) قارن المطالب العالية ٢٦٣/٧ ـ ٢٦٧.

لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يمتنع أن يكون جزءاً من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه.

وأما ثانياً فلأن الصُّوَر الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له.

وأماثالثاً فلأن العِلَّة أتمّ وأقوى من المعلول والجسماني أضعف من المجرد فإذاً المؤثر في وُجود النَّفس يمتنع أن يكُون محتاجاً في وُجوده إلى الجسم ويمتنع أن يكون في موجديته محتاجاً إلى وجود الجسم وذلك لأن الذي يحتاج في فاعِليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون لذلك الجسم الذي هو الآلة وضع ونسبة إلى ذلك الفعل بالقُرْب والبُعْد فإنه لا يخلو إما أن يكونَ تأثيراً لعِلَّة يتوقف على ما يكون قريباً من ذلكِ الجسم أوْ لا يتوقف على ذلك فإن لم يتوقَّف وجب أن يكون تأثيره في القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير أصلاً وإن كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجرداً روحانياً فإذاً كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس النَّقيض، إن كل ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يفعل بواسطة الجسم. والنفس مما لا وَضْع له فإذاً لا يمكن أن تفعل بواسطة الجسم. فإذاً فاعل النفس غَنِي في ذاته وفاعليته عن المادَّة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي علائق ذاته عن المادة وهو المسمَّى بالعَقل الفعّال ووجه تسميته بالعقل إن كل مجرد عن المادة يجب أن يكون عاقلاً لذاته وثبت أن عقله لذاته ليس لأجل حضور صورة أخرى مساوية له بل لنفس حضوره عند ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال لأنه الموجد لأنفسنا والمؤثر فيها وأما بيان أن ذلك لَيس بواجب الوجود فهو مبني على أن الشيء الواحد لا يصدُر عنه أكثر من واحد.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في نفس الولد نَفْس الوالدين؟

فنقول الذي قدمناه كاف في إبطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في «المباحثات» بوجه آخر.

وهو أنه قال قد بيَّنا أن النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو إما أن تكون العلة نفساً واحدة أو أكثر من واحدة فإن كانَت نفساً واحدة فإما أن تكون معيَّنة أو غير معينة ومحال أن تكون معينة لأن النفوس البشرية متحدة في النوع فليس إحدى النفسين بالتأثير أَوْلى من الأُخرى. ومُحال أن تكون غير معينة لأن المعين يستدعي علة معينة فإن الممكن لا يترجَّح وجوده على عدمه إلا بوجود شيء متى فرض عدمه فإنه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معيناً في وجوده وأما إن كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لأنه ليس عدد أَوْلى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فإن المجموع الذي قبل زماننا أقل من المجموع الذي في زماننا مستقل بالتأثير فإن المجموع الذي قبل زماننا أقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الأقل كان مؤثراً فإذاً بعض آحاد المجموع الذي في زماننا كافٍ في التأثير فيستحيل أن يكون المجموع مؤثراً لما عرفت أنه لا تجتمع على المعلول الواحد عِلَّتان مستقِلَّتان فإذاً لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البَعض فإذاً يمتنع استنادُها إلى شيء من ذلك وهو المطلوب. وهذه الحجة ما بها بأس لو ثَبت اتحاد النفوس في الماهية.

الفصل العاشر في احتِجاج القُدماء على وَحْدة النَّفْس(١)

اعلم أنا قد بيَّنا أن نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم

---

(١) قال الرازي في «المطالب العالية»: «ذهب أرسططاليس وأصحابه: إلى أن النفس واحدة وتنبعث منها قوى مختلفة كثيرة بحسب الأفعال المختلفة. وهذا هو الحق الذي لا شك فيه». وقال جالينوس: النفوس الثلاثة: النفس النطقية ومتعلقها الدماغ، والنفس الغضبية ومتعلقها القلب والنفس الشهوانية ومتعلقها الكبد. والذي يدل على أن لكل انسان نفساً واحدة وجوه: =

ببداهة عقله أن ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة.

وبالجملة فعِلْم الانسان بوُجوده ووحدته علم بديهي جَلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية أحوالها من الحدوث والقدم ولكن القُدماء لما فرَّقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى ونسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى احتاجُوا إلى بيان أن في جملتها شيئاً هُوَ كالأصل والمبدأ وأن سائر القوى كالتوابع والفُروع. فلنَذْكر المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة.

= الحجة الأولى: أن المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله: «أنا» والعلم البديهي حاصل بأن ذلك الشيء واحد...

الحجة الثانية: أن الغضب حالة نفسانية تحصل عند محاولة دفع المنافي، والشهوة حالة نفسية تحدث عند طلب الملائم... وهما مشروطان بحصول الشعور بالمنافي والملائم.

الحجة الثالثة: لو كان محل الفكر جوهراً ومحل الغضب جوهراً ثانياً ومحل الشهوة جوهراً ثالثاً وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعاً للقوة الشهوانية ولا بالعكس والتالي باطل فالمقدم مثله.

الحجة الرابعة: قد يكون الادراك سبباً لحصول الشهوة وقد يصير سبباً لحصول الغضب وحيث حصل هذا اللزوم والتأثير فلا مغايرة.

الحجة الخامسة: الانسان حقيقته أنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة.

الحجة السادسة: البرهان القاطع على أن المدرك لجميع المدركات بجميع أنواع المدركات، والقادر المريد الفاعل يجب أن يكون نفساً واحدة... ٢٢٢/١٥٩ - ١٦٢ - باختصار.

أما في معالم أصول الدين فيرد قول جالينوس ويأخذ برأي أرسطو والمحققين. (ص ١٢١).

وهو في «أسرار التنزيل» يعرض عن التفريق بين الأفعال الشعورية واللاشعورية ويعتنق رأي أرسطو صراحة: «فالنفس واحدة والقرآن والسنة منطابقان لرأي المعلم الأول في هذه الوحدة...» (أنظر الرازي للدكتور الرازي ص ٤٨٧. ويبدو أ ن الرازي قد تأثر بأبي البركات البغدادي - الذي سبق أن نقلنا قوله - في «المباحث المشرقية» ويقي على تأثره بالمشائية... (المرجع السابق ص ٤٨٥).

ثم إن الرأي الذي ينسبه إلى جالينوس هو قول أفلاطون وشيعته... فقد ذكر أفلاطون في محاورة «تيماوس» وجود هذه النفوس الثلاث. (تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٨٩ - ٩٠.
وأنظر أيضاً:

الشفاء لابن سينا - النفس - الفصل السابع من المقالة الخامسة ص ٢٢١ - ٢٣١ والنجاة ص ٢٢٨ - ٢٣٠ «في وحدة النفس». ومقاصد الفلاسفة ٣٦٨ - ٣٦٩.

فذهب بعضهم إلى أن النفس واحدة وهم ثلاثة أقسام:

١ ـ فمنهم من قال: النفس تفعل كل الأفاعيل بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى.

٢ ـ ومنهم من قال النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ.

٣ ـ ومنهم من قال النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حسّاسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية.

وأما المكثّرون للنفس فقد احتجوا بأن قالوا: نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحسّاسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا أنها أمور متغايرة إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها إلا عند حصول كلها بالأسر، ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الأخرى ثم رأيناها مجتمعة في الانسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

وأما الموحّدون فقد احتجوا على ذلك بأن قالوا قَدْ دللنا على أن الأفعال المختلفة للنفْس مستندة إلى قوى متخالفة وأن كل قوة فهي من حيث هي هي لا يصدر عنها إلا فعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن اللذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثر هاتان عنه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة ـ أما المعاونة فلأنا نقول: متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا أو غضبنا ـ وأما المدافعة فلأنا إذا توجهنا إلى التفكر اختلّ الحس أو إلى الحس اختلّ الغضب أو الشهوة.

وإذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبِّر لها بأسرها لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لأن فعل كل قوة إذا لم يكن له اتصال بالقوة الأخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة

وجب أن لا يحصل فيها هذه المعاونة والمعاوقة وإذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسماً أو حالاً في الجسم أو لا جسماً ولا حالاً فيه. والقسمان الأولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقي القسم الثالث وهو أن يكون مجمع القوى شيئاً لا يكون جسماً ولا جسمانياً وهو النفس.

فإن قيل: لو كانت هويتك هي النّفس لكُنت تعرف النفس دائماً وليس كذلك فإنك لا تَعرِف النفس إلا ببرهان.

فَنَقُول: المجهُول هو تسمية هويّتك بالنّفس وأما الماهية المسماة بالنفس فهي مَعلومة لك أبداً لأن النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية في أصناف الإدراكات والتحريكات وذلك معلوم من غير حاجة إلى البرهان. هذا حاصل كلام الشيخ.

ولقائل أن يقول: ما المعنى بكون النفس رباطاً لهذه القوى؟ فإن عنيت به أن النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كَون البعض معاوناً للبعض على ما فعله أو معاوقاً له فإن العلة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة وأعطت لِكُلّ واحِدَة منها آلَة خاصّة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الأخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشُروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله أليس أن العقل الفعال مبدأ لوجود جميع القوى في الأبدان فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة أن يعوق البعض البعض عن فعله أو يعينه على ذلك وإن عنيت به أن النفس مدبِّرة لهذه القوى ومحركة لهذا فهذا يحتمل وجهين:

الأول أن يقال إن النفس تُبصِر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محلاً لهذه القوى ومبدأ لهذه الأفعال فإذا أبصرت اشتَهت أو غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول ببطلان القوى التي أثبتها الشيخ في بعض الأعضاء المخصوصة فإن النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فأي حاجة إلى اثبات القوة الباصرة في الروح التي في

ملتقى العصبتين وإلى إثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي. وبالجملة فالإنسان إنما أبصر وسمع بإبصار وسماع قائمين به لا بإبصار وسِماع قائمَيْن بغيره.

والثاني أن يُقال: نَعني بكون النفس رباطاً أن القوَّة الباصرة إذا أُحسَّت بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لأن تدرك ذلك على وجه كلي مثلاً إذا أدَركتْ القوة الباصرة صورة شخص معيَّن أدركتْ النفس الناطقة أن في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك لا يخرجُه عن الكلية فإنك قد عرفت أن الكلي إذا قُيِّد بصفات كلية فإنه لا يصير بذلك جُزئياً.

وبالجملة فالإحساس بذلك الجُزْئي سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الإدراك سبباً لطلب كلّي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطلب يصير جزئياً لتخصُّص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا يجب أن يتصور كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية ومجمعاً لها على مذهب الشيخ.

وأما حُجَّة المكثِّرين للنفس فهي ضعيفة جداً لأنا لَسْنا نَقُول القِوى على الإدراكات العقلية بعينها القِوى على الإدراكات الحِسِّية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلّها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات أجسام أبدانها أن يكون في الانسان كذلك بل هي تَسْتَدعي محلاً فأما تعيُّن ذَلك المحلّ فهو مَوْقوف على البُرهان وأيضاً لو قلنا بأن القوة على الإدراك والتحريك واحدة لم يلزم أن يكون في جميع المواضع كذلك فإنه ليس يمتنع أن توجد قوة واحدة متعلقة بأنواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الأنواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها، وإذا احتمل ذلك سَقط ما قالوه.

الفصل الحادي عشر في المتعلّق الأول للنفس(1)

وذَلـك هو الـرُّوح وهو جِسْم لـطيف بخـاري يتكـون من أُلـطف أجـزاء الأغذية بحيث تكون نسبته إلى الأجـزاء اللطيفة من الغـذاء كنسبة العضـو إلى الأجزاء الكثيفة، وإنما عرفنا أن المتعلق الأول للنفس هو هذا الروح لأن شـدٌ الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء مـوضع الشـد مما يلي(2) جهـة الدماغ والشَّدّ لا يمنع إلا نفوذ الأجسام والتجارب الطبية أيضاً شاهدة بذلك.

وإذا ثَبت ذَلك فنقول: قد ثبت أن النُّفس واحِدَة فلا بُدَّ من عضـو واحد يكـون تعلق النفس به أو لا وسـائر الأعضـاء بواسـطته وقـد دللنا على أن أوَّل عضـو يتخلق هو القلب وأنـه هو مَجمـع الروح فيجب أن يكـون التعلق الأول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدِّماغ والكَبِد وسائر الأعضاء.

فإن قيل: لو كان القلب عضواً رئيساً لكانت الأَرواح النفسانية فائضة من

---

(1) سبق للرازي أن قـال في: الفصل العشـرين من (علم النفس) من «المباحث المشـرقية» وهـو الفصل الذي عقده في معرفة «وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن»:

واعلم أن العـاقل لا يـطمع في هـذه الفصـول إلى القـطع واليقين، بل المقصـد الأقصى ظنٌ غالب إن أمكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها.

والرازي في هذا الفصل يتابع ابن سينا الذي قال:

إن القوى النفسانية مطيتها الأولى جسم لطيف نـافذ في المنـافذ روحـاني، وإن ذلك الجسم هـو الروح... فيجب أن يكـون أول تعلق النفس بالقلب، وليس يجـوز أن تتعلق بالقلب ثم بالدماغ... إلخ (الفصل الثامن من المقالة الخامسة) ص ٢٣٢ ـ ٢٣٧.

وقـد تعرَّض الـرازي في «المطالب العـالية» لهـذه المسألـة ـ في الفصـل الـرابع والخـامس السـادس من المقالة الثالثة من النفس ١٦٣/٧ ـ ١٧٣: «في بيان أن المتعلق الأول للنفـس هو القلب وأن العضو الرئيسي المطلق هو القلب» فقال:

«مـذهب جمهور المحققين من الأنبيـاء والأولياء والحكمـاء: أن القلب هـو العضـو الـرئيـسي المطلق لسائر الأعضاء وأن النفس متعلقة به أولاً وبـواسطة ذلـك التعلُّق تصير متعلقـة بسـائر الأعضاء. وهذا هو مذهب «ارسطاطاليس» وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين.

ومذهب جالينوس وأتباعه من الأطباء: أن الانسـان عبارة عن مجموعة نفـوس ثلاثـة: «النفس الشهـوانية وتعلقهـا الأول بالكبـد، والنفس الغضبية وتعلقهـا الأول بالقلب، والنفس النـطقيـة الحكيمة وتعلقها الأول بالدماغ. وهذه الأعضـاء الثلاثـة كل واحـد منها مستقـل بنفسه منفـرد بخواصه وأفعاله. والمختار أن هذا باطل والحق هو القول الأول. ويدل عليه وجوه...».

(2) في نسخة: فيما لا يلي جهة...

القلب إلى الدماغ ولو كان كذلك لكان مَنبت الأعصاب هـو القلب لا الدمـاغ لأن منبت الآلة يكون من المبدأ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه.

فنقـول: قد بيَّنـا في شَرْحنـا «للقانـون» أنه لم تقم دلالـة يقينية على أن منبت الأعصاب هو الـدماغ. وأمـا الآن فلنُسَلِّم ذلك ونقـول لمَ قلتم أن مَنْبت الآلة يَجب أن يكون من المبدأ بل من الجائز أن يكـون العضو المستفيـد منبتاً لآلة الاستفادة فإذا وصلت الآلة إلى العضـو المفيد فحينئـذ تتأدَّى فيـه الأرواح الحاملة للقوى. واستقصاء الكلام في ذلك مَذْكور في شَرْح القـانون فمن أراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق.

الباب السادس
في شرح أفعال النفس وفيه أحد عشر فصلا

الفصل الأول في خَواص النفس الانسانية(١)

وهي عَشر: ١ ـ فمنها النُطق وذلك لأن الانسان غير مُستغنٍ في معيشته عن المشاركة فإن الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود إلا هو والأمور الموجودة في الطبيعة لَهلك أو ساءَت معيشته بل الانسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فإن الأغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس أيضاً لا تصلح للانسان إلا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان إلى جملة من الصناعات حتى تَحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لا بُدَّ من المشاركة حتى يخبز ذاك لهذا وينسج هذا لذاك فلهذه الأسباب احتاجَ الإنسان إلى أن تكون له قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وأَصْلح الأشياء لذلك هو الصَّوت لأنه يحصل منه حُروف تترك تتركَّب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تَلْحق البَدَن وتَكُون شيئاً لا يَثْبُت ولا يبقى فيؤمن

---

(١) يمكن اجمال هذه الخصائص في: النطق، والقدرة على استنباط الصنائع (الانسان الصانع)، الأعراض النفسانية المختلفة، والحكم بالحسن والقبح على الأشياء، والتذكّر، والشعور بالخوف والرجاء، والفكر والرؤية، واستحضار المعاني الكلية، والشعور بالخجل أو الذنب، والعقل النظري والعملي... وقد ذكر الرازي في «المطالب العالية غالبية هذه الخصائص» ٢٨٩/٧ ـ ٢٩٦

وقارن بالشفاء ـ النفس ـ الفصل الأول من المقالة الخامسة ـ ص ١٨١ ـ ١٨٦.

وقـوف من لا يحتاج إلى الشعـور عليه وبعـد الصوت الإشـارة إلا أن الصوت أعلى من الإشـارة لأن الإشارة لا تتنـاول إلا المرئي الحـاضِر ويحتـاج المعلم إلى تحريك حَدَقته إلى جِهَة مخصُوصة ففائدة الإشارة أقلّ ومؤنتها أكثـر، وأما الصـوت فليس كذلـك فلا جـرم تقرر الإصـطلاح على تَعريف مـا في النفس بالعبارات.

وأما الحيوانات الأُخَر فإن أغذيتهـا طبيعية ومـلابسُها مَخلوقـةٌ معها فما كان بها حاجة إلى الكلام ومع ذلك فإن لها أصواتاً يقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة جملية على حصـول حالـة ملائمـة أو منـافرة وأمـا الأصوات الانسـانية فـإنها تـدل دلالة تفصيليـة ولعل الأمـور التي يحتاج الانسان إلى أن يعبر عنها أمور غير متناهية.

٢ ـ ومنها استنباط الصَّنائع العجيبة وللحيوانات الأُخَر شيء من ذلـك لا سيما النَّحْل في بنائها البيوت المسدَّسـة العجيبة ولكن ليس ذلـك مما يصـدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ولذلـك لا يختلف ولا يتنوع هـذا ما قاله الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية.

٣ ـ ومنهـا أنه تتبـع إدراكه لبعض الأشيـاء النادِرَة حـالـة تُسمَّى التعجب ويتبعهـا الضحك ويتبـع إدراكه الأشيـاء المؤذية حـالـة تسمى الضجـر ويتبعـه البكاء.

٤ ـ ومنهـا أن المشـاركـة المَصْلَحِيـة تَقتضي المَنْـع عن بَعْض الأَفعـال والحث على بعض الأفعـال ثم إن الانسـان يعتقـد ذلـك من صغـره ويستمِـرّ نُشوؤه[1] عليه ثم إنه لا يرى أحداً يُنازِعُه وينكر عليه فحينئـذٍ يتأكّـد فيه اعتقـاد وجـوب الامتناع من أحـدها والإقـدام على الآخَر فيُسمى الأول قبيحـاً والثاني حَسناً جميلاً، وأما سائِر الحيوانـات فإنهـا إن تركت بعض الأمـور مثل الأسـد المعلم لا يأكُل صاحبه فليس ذلك اعتقاداً في النفس بل هيئة أخـرى نفسانيـة وهي أن كل حيوان يجب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه مَحْبوب عنده

(١) في الأصل: نشؤه.

فيصير ذلك مانعاً من أَكْلِهِ وافتراسه لـذلك الشخص وربمـا يقع هـذا العارض عن إلهام إلهي مثل حُبّ كل حيوان ولده.

٥ ـ ومنها أن الانسان إذا حصل له شُعور بأن غيره علم أنه أُقدم على قَبيح فإنه تتبع ذلك الشُعور حالة تسمى الخجالة(١).

٦ ـ ومنها أنه مَتى ظنَّ أمراً مضراً يحدث في المستقبل فإنه تتبع هذا الظن حالة تُسمى خوفاً ويقابله الرجاء. وأما الحيوانات الأخرى فليس لها خوف ورجاء إلا في الآن وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البرّ بالسرعة إلى جحرها منذر بمطر يكون فلأنها تتخيل أن المطر هوذا ينزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيَّل أنه هوذا يُضِرُّ به ويؤذيه.

٧ ـ ومنها أن الانسان لـه أن يتروّى في أمور مستقبلة أنه هل ينبغي أن يفعلها أوْ لا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب ما حكمت به رؤيته. وأما الحيوانات الأخر فليس لها.

٨ ـ ومِنها أن الانسان يُمكنه إحضار المَعاني الكُلِّية والتوصُّل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة.

٩ ـ ومنها تذكُّر الأمور التي غابَت عن الذِّهن فإن سَائِر الحيوانات لا يَقْوى على ذلك.

١٠ ـ ومنها شَرْح العقل النظري والعقل العملي. قال الشيخ: للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية وقوة تختصُّ بالروِيّة في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك ممّا ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيراً أو شراً ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمُّل سَليماً كانَ أو سقيماً وغايتُهُ أن يوقع رأياً في أمر جُزئي مُستقبل من الأُمور الممْكِنة لأن الواجبات والممتنعات لا يتَروى في كيفية إيجادها وإعدامها والماضي أيضاً لا يتروى في كيفية إيجاده فكذلك الحاضر بل التروي في كيفية الايجاد الذي يختص بالأمور الممكنة المستقبلة

---

(١) الخجالة مقصود بها الخجل أو ما يسمى الآن بعقدة الذنب.

وإذا حكمت هذه القوة تتبع حُكمها حركة القوة الاجماعية إلى تحريك البدن وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكُلّيات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما يتروى وينتج في الجزئيات.

أقول هذا الكلام مُشْعِر باعتراف الشيخ بأن النَّفس تُدْرك الجزئيات فإن التروِّي في أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا يمكن إلا بعد إدراك هذا الفعل وأيضاً فلأن القياس الذي ينتج أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا بدّ وأن يكون موضوع صُغراه شخصياً ولا بدّ وأن يكون كُبراه كلياً ولا يمكنه عمل القياس إلا بعد العلم بالصُّغرى والكُبرى فإذاً هاهنا شيءٌ عالم بالكُلِّيات والجزئيات معاً.

ثم قال الشَّيخ: القوة المدركة للكُليات تسمى عقلاً نظرياً وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقْل عَملي وتلك للصدق والكذب في الكليات، وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممتنع والممكن، وهذه للقبيح والجميل ومبادىء تلك من المقدِّمات الأولية أو ما يشبهها ومبادىء هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنُونات.

الفصل الثاني في صِفات النفس الانسانية

إعلم أن الاختلاف بين النُّفوس في صِفاتها الأَصلية عائِد إلى قُوَّة النفس وشَرفها ومقابلهما من الخِسَّة والضَّعف فلنشْرَح حالَهما.

فنقول: النَّفس القوِية هي الوافية بالأفعال العظيمة والكبيرة والضعيفة مقابلتها مثاله أنا نشاهد نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انتصبت إلى الفِكْر اختلَّ احساسُها وبالعَكْس وإذا اشتَغلت بالتَّحريك الإرادي اختلَّ أمر إدراكها ونرى نفوساً قوية تجمع بين أصناف من الأفعال مثل من يَسمع كلاماً ويبصر شيئاً ويتفكر في شيء ويتحرك إلى شيء كل ذلك معاً فالأول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية وأما النَّفس الشريفة بغريزتها فهي الشبيهة بالعِلَل المفارقة في الحكْمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرُّحمة والقسوة فلنشرح هذه الأمور.

أما الحكمة فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة فالحكمة الغريزيـة هي كون النفس صادقة الأحكام في القَضايا الفِطرية وهـذه الحكمة الغـريزيـة هي الاستعـداد الأول لاكتساب الحكمـة الكسبيـة وللنفـوس تفـاوت فيهـا حتى إن البـالغ فيهـا إلى الدرجـة العاليـة هو النفس القُـدسية النبـوية وتقـابلهـا النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه مُنبِّه وتعليم مُعَلِّم.

وأمـا حُرِّيـة النفس فالنَّفس إمـا أن لا تكون تـائِقة بغـريزتهـا إلى الأمور البدنية وإما أن تكون تائقة فـالتي لا تكون تـائقة هي الحـرة وإنما سمينـا هذه الحالة بالحرِّية لأن الحُرِّيـة في اللغة تقـال على ما يقـابل العُبـودية ومعلوم أن الشهوات شيءٌ مُستعبد وأما التائِق إلى الأمـور البَدَنيـة فإنـه سواء تـركها أو لم يتركها فـإنه لا يكـون حُراً بـل التائق التـارك أسوأ حـالاً من التائِق الـواجد في الحال من حيث أن التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتسـاب الفضـائل وإن كان أحسن حالاً منه في المآل لأن عدَم وجدانـه لها في الحـال واشتغالـه بغيرها ربما يُزيل عنها ذلك التَّوَقان في ثَاني الحال. فظَهر مما قلنا إن الحريـة عِفَّة غريزيَة للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وإن كانت تلك أيضاً فاضِلة وهي معنى قول أرسطو: «الحُرِّية مَلَكة نفسانية حارِسة للنفس حِراسة جوهـرية لا صِناعية».

وبالجُملة فكُل ما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف وعلاقتها العقليـة أقـوى كانت أكثـر حُرِّيـة ومن كـان بـالعَكْس كـان بـالعَكْس وإلى هـذا أشـار أفلاطون بقوله: «الأنفس المرذولة في أُفق الـطبيعة وظِلهـا، والأنفس الفاضلة في أُفُق العقل وَضَوْئه».

وأمـا العِفَّـة فهي قَـريبـة ممـا ذكـرنـاه إلا أن الأغلب على الاصـطلاح تخصيص لفظ الحـرية بقلة الجـزع على المفقود وتخصيص لفظ العِفـة بعدم التَّوَقان إلى اللذات المستكْرَهة في المشهور.

وأمـا الخيريـة فهي عِبارة عن إلتِـذاذ النَّفس وتأذِّيهـا بخير غيـرها وشـره كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة.

وأما الكرم فهو إلتذاذها بإيصال خير إلى غيرها والرحمة هي تأذِّيها بشَرٍ يَصل إلى الغَيْر وهذه الفضيلة لا تحصل إلا عند حصول الحُرِية لأن النفس لو كانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بإيصالها إلى غيرها ولأن الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوباً لها فاشتياقها إلى الوصول إليه يمنعها من إيصاله إلى الغير. ويقابل خيرية النفس شَرارتها وهي استئثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذِّية بشَرٍّ غيرِها ولا ملتذَّة بخَير غيرِها وفرعَا ذلك البُخل والقَسوة فالبُخل هو أن لا تلتذ بخير غيرها بل تستأثر بالخير لمن دونه والقسوة أن لا تتأذى بشر غيرها ولا تُبالي بمضَرة غيرها. فهذه جُملة الأمور المعتبرة في شرف النفس.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن قوة النفس قد تزيد في شَرَفَها، وشَرَفها قد يزيد في قوتها وقد تتَّفق في لَوازمها أما أن كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلأن الكرم قد يكون لقوَّة النفس وعلوِّها عن أن تلتفت إلى حِفْظ المال وقد يكون شَرفها لخيريتها.

والشجاعة قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصْم واستشعار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال أرسطو: «النفس الشريفة تأبى مُقَارفة الذِّلة وترى حياتها فيها مَوْتها ومَوْتها فيها حياتها» فإن كانت من قوة النفس فلا بدّ فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكمية في الإقدام والإحجام.

والجُبْن هو أن تطاوع في الإحجام ولا تطاوع في الإقدام وذلك إما للجهل أو للضعف.

والتهوُّر هو أن تطاوع في الإقدام ولا تطاوع في الإحجام وهو لازم لقوة النفس مع جَهْلِها وأما أن القوة والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حُبّ الرياسة في النفس القوية الشريفة، ومثل الحماقة والتراس[1] في النفس القوية

---

(١) هكذا في الأصل وأرى أن السياق يقتضي أن تكون: الترَؤّس.

الجاهلة فإنها لجهلها تظن بنفسها كونها أهلاً لما ليست أهلاً له ولقوتها تقدم على الطلب.

وغنى النفس قد يكون لقوَّتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في أوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها إلى الموجود واهتمامها بالمفقود.

وفَقْر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفَقْد عند الحاجة وقد يكون لخِسَّتها واحتقارِها[1] والعدالة لازمَة لشرف النفس خصوصاً مع القوة والجور لازم النفس الخَسيسة المشتاقة إلى جَمع المال والصدق قد يَلْزم شَرَف النفس والكذب خستها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحِرْص وكبر الهمة لقُوَّة النفس الشريفة أيضاً والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة.

واعلْم أن هذه الصفات تارة تكون بسبب الأمزجة وتارة بسبب الأمور الخارجية وتارة بسبب جَوْهر النفس عند من يقول باختلافها.

الفصل الثالث

في كيفية تدرُّج المدرَكات من الشخصية إلى التجرُّد[2]

اعلَم أن الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورها عن أن تكون مقولةً على كثيرين ثم إن تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحُّد ولا التكثُّر وإلا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها ولكنها من حيث هِيَ هِيَ مقولة على الأمرين جميعاً ثم إن هذه الطبيعة إذا كانت في مادَّة فحينئذٍ يقارنها قَدْر من الكيف والكم والأيْن والوَضْع وجَميع ذلك أُمور غَريبة عن طباعها على ما عرفت ثم إن الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث إذا زالت تلك النسبة بطل

(١) في نسخة: واحتكارها.

(٢) قارن: ابن سينا، النجاة «في الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل وإدراك الوهم وإدراك العقل» ص ٢٠٧ ـ ٢١٠ فتكاد تكون عبارة الرازي كعبارة ابن سينا، مع شيء من الاختصار...

ذلك الأَخْذ لأنه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكـون كأنـه لم يَنْزع الصورة عن المادَّة نزعاً محكماً.

وأمـا الخَيال فـإنه يبـري الصورة المنـزوعة عن المـادة أشد تبـرئـة لأنـه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجـودها إلى وجـود مادة لأن المـادة وإن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جـرَّد الصورة عن المـادة تجريداً ما[1] لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لأنه لا يمكنه أن يتخيَّل الانسان إلا مع وَضْع وكيف ومقدار معين.

وأما الوَهْم فإنه تعدَّى هذه المرتبة في التجـريد لأنـه ينال المعـاني التي ليست هي في ذواتها ماديـة وإن عرض لهـا الكَوْن في مـادَّة فإن الخيـر والشر والمـوافق والمخالف قـد يوجـد في غير الجسم ولـو كانت هـذه الأمور مـادية بـطباعهـا لاستحال وجـودها في غيـر الجسم إلا أنه مـع ذلـك لا يجـرد هـذه المعاني تجريداً ما لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادَّة مادَّة وبمشاركة الخيال.

وأما القُوَّة العاقلة فـإنها تـأخذ الصـورة أخذاً مجـرداً عن المادة من كـل وجه أما ما هو متجرد بذاته فالأمر فيه ظاهر وأما ما هـو موجـود في المادة فـإن العقل ينزع تلك الصورة عن مادَّتها ولواحق مادتها نزعاً محكماً فيأخذها أخـذاً مجرَّداً حتى يكون إنساناً يمكن أن يكون مقولاً على كثيرين.

فهذه مَراتب التجريدات التي للقـوى بيَّنها الشيـخ. وأما على المـذهب الذي اخترناه فهي أنواع مختلفة من الإدراكات حاصلة للنفس.

الفصل الرابع
في درجات النفس الانسانية في تعقُّلاتها[2]

النَّفْس حين مـا تكون خـالِيـة عن العُلوم الأوَّليـة تُسمَّى عقـلاً هيـولانيـاً

---

(١) في «النجاة»: تاماً.

(٢) قـارن: النجاة ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ «في تـرتيب القوى من حيث الـرئاسـة والخـدمـة» والشفـاء ـ النفس ـ الفصل السادس من المقالة الخامسة «في مراتب أفعال العقل وفي أعلى مراتبهـا وهو العقل القدسي» ـ ص ٢١٢ ـ ٢٢٠، و«المـطالب العاليـة» الفصل التـاسع عشـر من المقالـة =

تشبيهاً لها بالهيولي القابلة لكل صورة وحين ما ترتسم فيها العلوم الأولية تسمى عقلاً بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بيَّنا في باب العلم أن نفوس الانسان مختلفة في هذه الحِصّة.

فمنها القُدْسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها.

ومنها الفاقِدة لها.

ومنها نُفوس متوسطة وهي أكثرية الوجدان. وأما الطرفان فإنهما الأقليان إلا أن الطرف الأشرف أعزُّ وجداناً وأكثر أقلية، وأما عندما تحصل العلوم المكتسبة إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فإنها تسمى عقلاً بالفعل وأما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فإنها تسمى عقلاً مستفاداً.

الفصل الخامس
في الصور التي تختص بمشاهدتها الأنبياء والأبرار والكَهَنة والسَّحَرة بل النائِمون والممْرُورُون[1]

قد عَرفت أن الحواس الظاهرة خَمْس وعرفت أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة.

فنقُول: إن الصُّورة المحسوسَة تَنْطبع في الحِسّ المشْترك من وَجْهين:

أحدهُما أن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وأدَّتها إلى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتَصِيرُ مشاهدة.

وثانيهما أن القوَّة المتخيِّلة التي من شأنها تركيب الصور. إذا ركَّبت

= الثالثة في النفس ٧/٢٧٩ ـ ٢٨٤.

(١) قارن: ابن خلدون: «المقدِّمة»، فصل: أصناف المدركين للغيب من البشر ص ١٥٩ ـ ١٦٥، و «النجاة» لابن سينا ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥ والشفاء ـ النفس ـ ص ١٥١ ـ ١٥٦ والإشارات والتنبيهات الفصل الثالث عشر من النمط العاشر ٣/٨٧١.

صورة فإن تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك، ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهَدَة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج، لأن الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لأنها وردت عليه من الخارج بل لأنها انطبعت في الحس المشترك فكذلك الصور التي تَنْحدر من جانِب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك وجب أن تَصير مشاهدة ومثال الحِسّ المشترك المرْآة فإن كُلَّ صورة تَنْطبع فيها مِنْ كلِّ جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من أَية جهة انْطَبعت كانَت محسوسة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الصُّور التي يشاهدها الأَبرار والكَهَنة والنائِمون والممرورون ليست موجودة في الخارج، فإن الأمور الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وسَلامة الآلات فإذاً وُرودها على الحس المشترك من داخل أعني من القوة المتخيلة الدائمة الفِعْل في التصورات والتركيبات فلو خُلِّيت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نَقْش الحس المشترك مثل هذه الصور إلا عند كلال الروح، ولكن يَصرفها عن هذا الفعل أَمْران:

أحدهما: أن الحِسّ المشْترك إذا انتقش بالصُّوَر التي توردها الحواس الظاهرة لم يتَّسع للصُّوَر التي ركَّبتها المتخيِّلة فحينئذٍ تتعوَّق المتخيلة عن العمل.

وثانيهما تسلُّط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عندما يستعملانها فيما يهمها فإن المتخيِّلة عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم إذا انتفى الشاغلان أو أحدهما وظهر سلطان المتخيلة أخذت في التلويح والتشبيح. أما في النوم فقد انكسرت سَوْرة أحد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدّى إليه ويتسع للانطباع بالصُّوَر التي ركبتها المتخيلة فتنقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مَرئية.

وأما في حالة المَرض فإن النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها حينئذٍ أن تتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سُلطان المتخيلة ونفضت كِنانة تَلْويحها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصُّور الهائلة فهو بهذا السبب فإن الخوْف المستَوْلي على النفس يصدها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم استبدت المتخيلة بترسيم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغُول. وكذلك قد تستولي على النفوس الضعيفة العقل قِوىً أخرى كشهوة شيء فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الأمور المشتهاة مشاهدة فهذا هو سَبب مشاهدة الصور التي لا وُجُود لها في الخارج.

الفصْل السَّادس في سَبب المنامَات الصادقة(١)

اعلم أن الصُّوَر التي ركَّبتها المتخيلة قد تكون كاذِبة وقد تكونُ صادِقة. أما الكاذِبة فوقُوعها على ثَلاثة أوْجه:

الأول أن الحس الظاهر إذا أدرك شيئاً وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم ترتسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال.

الثاني أن القوة الفكرية إذا ألَّفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس المشترك كما أن الانسان إذا تفكر في الانتقال من مَوْضع إلى موضع أو رجا شيئاً أو خاف شيئاً فإنه يرى تلك الأمور في النوم.

الثالث أن مِزاج الرُّوح الحامِل للقُوَة المتخيِّلة إذا تغيَّر فإنه تتغير أفعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذي يميل مزاجه إلى الحرارة يرى النِّيران في النوم ومن مال مزاجه إلى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه إلى الرطوبة يرى الأمطار ومن مال مزاجه إلى اليبوسة يرى الأشياء المظلمة فهذه الأنواع الثلاثة

---

(١) قارن: ابن سينا، الشفاء ـ النفس ـ ص ١٥٧ ـ ١٦١، مقاصد الفلاسفة ص ٣٧٦، والمقدمة لابن خلدون ص ١٧٨ ـ ١٨٣، وانظر: في الفلسفة الإسلامية للدكتور مدكور ص ٩٤ ـ ٩٨، وكتاب الأحلام للدكتور توفيق الطويل.

من الرؤيا مما لا عِبْرة بها بل هي من قبيل أَضغاث الأحلام وأما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذِكر سببها مَبني على مقدمتين:

إحداهما أن جميع الأمور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائِن مَوْجود في عِلْم الباري تعالى والملائِكَة العَقلية والنُّفوس السماوية.

وثانيتهما أن النُّفوس الناطِقة من شأنها أن تَّصل بتلك المبادىء وتنقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادىء وإن عدَم حُصول تلك الصُّوَر ليس للبُخْل من جهة تلك المبادىء، أو لعدم كون النفس قابلة لِتلك الصور بل لأجل أن انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعاً من ذلك الاتصال التام.

وإذا عرفت ذلك فنقول إن النفس إذا حصل لها أُدنى فَراغ من تدبير البَدَن اتصلت بطباعها بالمبادىء فينطبع فيها من الصُّوَر الحاصِلة عند تلك المبادىء ما هو ألْيَق بتلك النفس وأوْلى الأمور بها ما يتصل بذلك الانسان أو بأصحابه وأهل بلده وإقليمه، فإن كان الانسان مُنجذِب الهِمّة إلى المعقولات لاحت له منها أشياء، ومن كانت همّته بمصالح الناس رَآها.

ثم إن المتخيِّلة التي من طِباعها مُحاكاة الأُمور تحاكِي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النَّفس بصُوَر جُزْئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم إن الصور التي ركبتها المتخيلة من ذلك المعنى إما أن تكون شديدة المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي أُدركته النفس وبين الصُّوَر التي ركبتها المتخيلة فرق إلا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غَنية عن التعبير(١) وإن لم تكن كذلك إلا أنه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة مثل أن تصوُّر المعنى بصورة ضده أو بصورة لازم من لوازمه فحينئذٍ يحتاج إلى التغير وفائِدة التغيُّر التَّحليل بالعكس أعني أن يرجع من الصورة التي انتقشَت في الخيال إلى المعنى الذي صورته المتخيلة لتلك الصورة وإن لم تكن بين المعْنَى الذي أدركته

---

(١) في الأصل: التعبير.

النفس والصورة التي ركبتها المتخيلة مناسبة أصلاً إما لسبب من الأسباب الثلاثة المذكورة وإما لكثرة انتقالات المتخيلة من صُورة إلى صورة أخرى حتى انتهى بالآخرة إلى صُورة لا تناسِب المعنى الذي ادركته النفس أصلاً فحينئذ تكون هذه الرؤيا أيضاً من باب أضغاث الأحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب[1] والشاعِر لأن المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة.

الفصل السابع في كيفية الإخبار عَنْ الغَيْب[2]

النَّفْس الناطِقة متى كَانت كامِلَة القوة وافِيَة بالجوانب المتجاذِبَة بحيث

---

(١) في نسخة: الكاتب.

(٢) الرازي هنا ينقل كلام الشيخ الرئيس على سبيل الجملة، وهو يسير في خط واحد مع نظرية الفارابي في النبوة والتي تجعل من النبوة أمراً طبيعياً من نظام الكون وليست أمراً خارقاً للعادة، حيث ترتكز على فطرة فائقة ومتخيلة كاملة قادرة على الاتصال بالعقل الفعال في اليقظة والمنام، (أنظر المدينة الفاضلة للفارابي ص ٩٣ ـ ٩٤). وقد وقع في هذه الفكرة كثير من المفكرين كابن خلدون وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده... ويبدو أن الرازي لم يرتضِ ذلك في جميع كتبه. فهو في «الملخص» و «شرح الاشارات» اللذين التزم فيهما نقد الفلاسفة وبالأخص ابن سينا عارض نظريتهم... وقال بأنه لو جاز أن يصير ما لا وجود له في الخارج مشاهداً فما الضمان بأن كل الأشياء التي نراها أمامنا في الواقع ليست أشباحاً وأوهاماً من صنع المخيلة؟ مما يفضي إلى عدم الوثوق بأية حقيقة. على أنه لم يتعد حدود النقد والمعارضة ولم يأتِ برأي خاص في هذه النقطة في الكتابين المشار إليهما... غير أنه في «أسرار التنزيل» أشار إلى نظرية النبوة في نَصَّيْنْ متقاربين يكمل أحدهما الآخر ولا يخرجان في مجموعهما عما انتجه الفارابي وابن سينا مع بعض التطويرات أدخلها الرازي على النظرية... وفي المطالب العالية يأتي بمذهب ظاهره العودة إلى الأخذ بالنظرية الاسلامية ونقد الفلاسفة، وروحه مستمدة من مذهب هؤلاء الأخيرين... إلا أنها في مضمونها أقرب إلى نظرية الفلاسفة لأنها تطبيق لنظرية الفيض... إلخ» (عن كتاب الدكتور الزركان فخر الدين الرازي ص ٥٥١ ـ ٥٥٨).

وليس الكلام الآن كلام نقض لهذه النظرية التي قد تُطيح بمفهوم النبي ومفهوم الوحي... لصالح بعض المتفلسفة الملحدين... لكن نكتفي هنا بالقول إن لنا عِدَّة ملاحظات لا بدّ من ذكرها:

١ ـ النبوة قائمة على الوحي وهو طريقة اتصال غيبية من طرف الملك المرسل من قبل رب العالمين أو بالالقاء المباشر في الروع أو بالكلام المباشر من وراء حجاب. لقوله تعالى ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾ =

يكون اشتغالُها بتدْبِير البَدَن لا يمنعُها عن الاتصال بالمبادىء المفارِقة والمتخيِّلة أيضاً تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهِرَة فلا يَبْعُد أن يقَع لِمثْل هذه النَّفْس في حَالَةِ اليَقْظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادىء المفارقة ويرتَسِم منها فيها إدراك لبعض ما كان أو سَيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الأثر إلى عالم التخيل كما ذكرنا ثم يَنْطبع منه في الحِسّ المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلاماً منظوماً من هاتف أو يشاهد منظراً في أكمل هيئة وأجل شكل يخاطبه بكلام فيما يُهمُّه من أحواله وأحوال من يَتَّصِل به ثم إن كان هذا الأثر الجزئي غير مخالِف للمعاني الكلية[1] التي أدركتها النفس إلا بالكلية والجزئية كان ذلك وحياً صَريحاً، وإن حكاه الخيال مغيراً عما أدْركته النَّفس كان محتاجاً إلى التأويل وإنما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال أمران:

أحدهُما تَمثُّل الصور الحَاصِلة في النفس من جانِب المبادىء على نَعْتِ الجلاء والوُضُوح فَيصير ذلك مانعاً لها عن التَصرُّف فيها مِثْل أن الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلائها.

= ٢ ـ قوله تعالى ﴿ما يشاء﴾ يدلّ على أن النبي لا يتصل بمجرد قدرته وإرادته وقال تعالى: وما نتنزل إلا بأمر ربك. . .﴾ والسيرة خير دليل على أن النبي ﷺ كان يستبطىء وينتظر الوحي كثيراً. . . فلو كانت المسألة مسألة اتصال مباشر لحصل متى شاء النبي. . .

٣ ـ أنه لو صحّ قول هؤلاء لكان قولاً شرطياً لا سببياً، اي أنه يلزم من عدمه انعدام النبوة ولا يلزم من وجوده وجود النبوة.

٤ ـ أن الإخبار بالغيب ليس هو الوحيد في أمر النبوة، فالنبي الرسول من مهمته الإخبار عن أمور مستقبلة أو ماضية أو من الآخرة، أو غير ذلك كالإلهيات وغيرها من العقائد، ثم هو يأتي بتكليفات إنشائية لا إخبارية تقوم على الأمر والنهي.

٥ ـ إذا كانت مهمة المتخيلة: التركيب والخلط والفصل لما هو في المصورة والحافظة فارتباطها بهما لا بعلة من خارج. فإذا كان المعنى المفرد أو المركب (التصوري أو التصديقي على مذهب القدماء) أمراً غيبياً ليس موجوداً نفسه في الحس والمحسوس فكيف يتأدى هذا إلى المخيلة ثم إلى غيرها من القوى العقلية؟؟.

٦ ـ النظرية قائمة على إثبات العقل الفعال، وإثباته يحتاج إلى هذه القدرة الفائقة فيلزم من استناد اثباتها عليه الدور.

٧ ـ النبوة قائمة على مبدأ الإصطفاء من قبل الله تعالى.

٨ ـ النظرية توفيقية لا تنسجم مع الفلسفة ولا مع الوحي والنبوة، بل تقف في الوسط!.

وثانيهما الضَّبط الذي يلحقها من جهة النفس فإن ذلك أيضاً صَارِف[1].

وأما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما تستعين في حال اليقظة بما يُذْهش الحِسّ ويحير الخيال كما يَستعين بعضُهم بشدِّ شَيء عَظيم وبعضهم بتأمل شَيء شَفَّاف أو برّاق لامِع يُورِث البَصر ارْتِعاشاً فإن كل ذلك مما يُذْهش الخيال فتبعد النُفس بسببَ حيرتها وانقطاعِها في تِلك اللحظة عن تَدْبير البَدَن لانتهاز فُرْصَة الغيب كما ذكرناه، لكِنّ أكثر هذا إنّما يكون في ضُعفاء العُقول المصدِّقة لكلّ ما يُحكى لهم من مَسِّ الجنِّ مِثْل الصِّبيان والبُلْه فإذا حارَت حَواسهم وكانَت أوهامهم شَديدة الإنجذاب إلى مَطْلب مُعَيَّن لا جرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة إلى عالم الغيب وبتلقّي ذلك المطلوب فتارة يسمع خطاباً ويظنُّ أنه من سحر جني وتارة تتراءى له صُوَر مشاهدة فيظن أنها من أعوان الجن فيُلقَى إليه من الغيب ما ينطق به في أثناء الغشي فيأخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مُهماتهم.

فهذه جُملة ما يقوله الشَّيخ تفريعاً على القَوْل بالقِوى، وأما إذا جعلنا النفس هي المدْركة والمتخيّلة والمشَاهِدة لهذه الصُّور فتطبِيق هذه الوجوه على ذلك أسهل وإلى الحقّ أقرب.

الفصل الثامن
في الأُمور الغريبة التي تصدُر عن أقوياء النُّفوس

قد بيَّنا في باب العلة[2] أن تصورات النفس قد تكون أسباباً لحُدوث حادِث من غير أن يحصل هناك سَبب بين الاسباب الجسمانية مثل أن الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن وتصور السقوط ممن يعدو على جذع موضوع على موضع عالٍ يُوجب السُّقوط وكذلك تصوُّر الصحة والمرض يوجبهما وإذا كان كذلك فلَيْس بمُسْتبعد أن يتفق لنَفْس من النُفوس القَوِيَّة جداً

(١) في الأصل: صادف.

(٢) في نسخة: العلم.

إما قوة ذاتية إنْ قلنا باختلاف النفوس أو لأجل مِزاج أصلي يَقْتضِي اخْتصاص تلك النفس بمِثْل تلك القُوّة أن يتعدّى تأثيرها إلى غَير بدَنِها فتُحدث عنها انْفعالات في عناصِرِ العالم حتى يَشفى المريض باستشفائها وتَسقِي الأرض باستسقائها وتُحدِث الزَّلْزَلة والطوفان والخسف ويَصير الجماد حَيواناً والحَيوان جماداً إلى غير ذلك من خَوارق العادات المنْقُولة عن الأنبياء[1].

والذي يحقِّق ذلك أن تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الاصابة بالعين فإن تعجُّب العائِن من شيء يقتضي بخاصيته تغيُّر حال ذلك الشيء وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع وبالله التوفيق.

الفصل التاسع
في الفَرْق بين السِّحْر والطِّلسِمات والنَّيْرنْجَات[2]

اعلَم أن الأَحوال الغَريبة العَجيبة الحادِثة في هذا العالم إما أن تكون

---

(١) أيضاً جرى الرازي مع رأي الفلاسفة في المعجزات التي يرجعونها ـ كما فعلوا بالنبوَّة ـ إلى نفوس الأنبياء التي لها قدرة التصرف في الأجسام... قال ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»: «فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها، كأنها نفس ما للعالم... فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخر تنفعل عنها انفعال بدنه. ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها. لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها».

ثم يردف «هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب للمزاج الأصلي... وقد تحصل لمزاج يُحَصَّل. وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجرَّدة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار، فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مركباً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء... والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في السر فهو الساحر الخبيث... إلخ» ٣/٨٩٥ ـ ٨٩٩.

إلا أن الرازي عاد في «الملخص» فأخذ برأي المتكلمين الأشاعرة فقال بأن المعجزات من أثر قدرة الله وليست ناتجة عن تحلي النفس النبوة بقوة ما (عن الرازي للدكتور الزركان ص ٥٦٠). وكذلك في «المحصل» ص ٣٠١، و«المطالب العالية» (٩/١٢٧ ـ ١٣٧) مع بعض التأثر بكلام الفلاسفة.

وكلامنا في المعجزة ككلامنا في النبوة.

(٢) النيرنجات: جمع نيرنج وهو نوع من السحر. ذكره الرازي في المطالب العالية بنوعه فقال: =

أسبابها تصوُّرات نَفْسانيـة أو أمور جسمـانية أمـا إذا كان حـدوثُ تِلك الغَرائب من التَّصَوُّرات المجرَّدة النفسانية فـإما أن تكـون الغرائب والعجـائب أريد بهـا صَلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم، وإما أن تكون قد أُريد بها توريط النفس في مهاوِي الآفات والشُرور فالأول يُسمَّى بـالمعجزة والثـاني يسمي بـالسِّحـر. وأمـا إذا كـانَ حُـدوث تلك الغَـرائب عن أسبـاب جسمانية فإما أن يكون حدوثها عن تَمريج قِوًى[1] سماوية بقـوى أرضية، وإمـا أن يكون حدوثها لأجل خواص غريبة موجـودة في الأجسام العنصـرية فـالأول هو الطِّلسمات والثاني هو النَيْرنْجَات[2]

= «السحـر المبني على خـواص الأدويـة المعـدنيـة والنبـاتيـة والحيـوانيـة ويـدخـل فيـه خواص الحيوانات التي نسعى في توليدها بطريق التعفينات وقد يكون لكـل جزء من أجـزاء تلك الحيـوانات آثـار خـاصـة» (١٤٤/٨). وفي «ذيـل تـذكـرة داود الانـطاكي»: «في عمـل النيـرنجيات: قـال الحكيم المفيد لهـذا أنه مستخـرج من كتـاب هـرمس ومن كتـاب الحكيم شـرنان وهـو باب واسـع من الأسرار المكنـونة للمحبـة والبغضاء وسـائـر مـا يـراد... إلـخ» (٦١/٣).

(١) في الأصل: قوي بالياء.

(٢) يقـول ابن سينا في «الاشـارات والتنبيهات»: «إن الأمـور الغريبـة تنبعث في عالم الـطبيعة من مبادىء ثلاثة:

أحدهما: الهيأة النفسانية المذكورة».

وثانيها: خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه.

وثالثها: قوى سماوية، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصـوصة بهيئـات وضعية، أو بينهـا وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبـة تستتبع حـدوث آثار غريبة.

والسحـر من قبيل القسم الأول، بـل المعجزات والكـرامات، والنيـرنجـات من قبيـل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث ٩٠٠/٣ ـ ٩٠١.

والرازي يسير في المباحث على هذا الـرأي السينوي في التفـريق بين المعجزة والسحـر وفق الغاية منهما. ويرفض ذلك في «المحصل»... بينمـا في «المطالب العـالية» بخصص قسمـاً لبحث السحر في كتاب «النبوات» لكن يبدو أنه لم يتمّه... وقد تحدّث فيه عن أنواع السحر والأصول الكلية المعتبر في السحر المبني على طـريقة النجـوم وعن الطلاسم والـطريق الذي حصل به الوقوف على طبائع الأجرام الفلكية... إلخ... (١٣٩/٨ ـ ١٩٦).

وانـظر في التفريق بين المعجـزة والكرامـة والسحـر: الارشـاد للجـويني ص ٢٦٠ ـ ٢٧٢، أصول الدين للبغدادي ص ١٧٤ ـ ١٧٥، الاقتصاد في الاعتقـاد للغزالي ص ١٢٣ ـ ١٢٥، المعتمد في أصول الدين للفراء ١٦٥ ـ ١٦٧، أعلام النبوة للماوردي ص ٥٨ ـ ٦٢.

الفصل العاشر في الإلهامات(١)

وهيَ مِثْل حال الطفل ساعة يولد من تعلُّقه بالثَّدي ومثل مـا إذا أُقيم فإذا شارف السقوط بـادر إلى التعلق بما يمسكـه وإذا تعـرض لحـدقتـه نـار أطبق الجَفْن من غيـر رؤية وفكـر بل كـانت غـريـزة للنفس لا اختيَـار فيـه وكـذلـك للحيوانات إلهامات غَريزيـة والسَّبب في ذلك أن المنـاسبات التي بين الأَنفس ومبادئها: منها ما تكون دائمةً لا تنقطع وهي هذه الإلهامات.

ومنها ما لا تكـون دائمة وذلـك مثل خـواطر الصَّـواب وهذه الإلهـامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذِّئب تَحـذَرُه كل شـاة وإن لـم تَرَه قط ولا وصلت إليهـا منه آفـة والفأرة تحـذَر الهِرَّة وكثير من الطيور تحذَر جوارح الصَّيد وإن كانت ما رأتها قط قبل ذلك. وأفعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجـه وتارةً بسبب التجـربة فإن الحيـوان إذا نال لَذَّة أو ألماً مقارنين لصـورة حسية ارتَسم في النَّفس صُـورَة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فإذا وقع الإحساس بأحـد الشيئين شَعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب أو المهروب عنه ولهذا تخـاف الكلاب المـدَر والخَشب.

الفصل الحادي عشر في الذِّكْر والتَذَكُّر

أما الذِّكر فقد يُوجَد في كَثير من الحيوانـات، وأما التَـذَكُّر فهـو الاحتيال لاستعادة ما انـدَرس، والأشبه أنـه لَيس إلا للانسـان. والتَذكُّـر يشبه التَعلُّم من وجه ويخالفه من وجه آخر، أما المشابهة فـلأن التذكـر انتقال من أُمـور تدرَك ظاهراً أو باطناً إلى أُمور غيرها والتعلُّم انتقال من المعلوم إلى المجهول.

وأمـا المخالَفـة فلأن التـذكُّـر طلب أن يحصـل في المستقبـل مـا كـان حـاصـلاً في المـاضِي والتعلم ليس إلا أن يحصـل في المستقبـل شيء آخـر

(١) قـارن، الرازي: «المـطالب العاليـة» الفصل الثـالث من المقـالـة الـرابعـة ـ من النفس ـ «في البحث عن حقيقة الإلهام والوسوسة واستقصاء القول فيها» ٧/ ٣٢٩ ـ ٣٣١.

وأيضاً فالمصير إلى التذكر لَيس من أشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من المطلوب انْتقلت النفس إليه في مثل تلك الحال وإن كانَ الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر ببالِهِ كتاب فتذكُر منه مصنًّفه وليس يجب من خُطور ذلك الكِتاب بالبال خُطور مصنفه لا محالة لكل إنسان.

وأما التعلُّم فإن الطَّريق المؤدي إليه ضَروري وهو القياس والحدّ. ومِنَ الناس مَنْ يكون شَديد الذكر ضعيفَ التذَكُّر وذلك لِيَبس مِزاجه ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد فإن الفهم للنفس لا يتم إلا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج إلى روح يابسة المزاج.

فإن قيل: الصِّبيان مع رُطوبتهم يَقْوى حفظهم.

فنقول: ذلك لأن نفوسهم لا تشتغل إلا بالشَّيء الواحِد فلا جرم يَقوى ذلك الحِفظ.

واعلم أن الرَّجاء تخيل أمرٍ ما مع ظن أنه يكون. وأما الأمنية فهِي تخيُّل أمر وشَهوته والحُكْم بالتِذاذ يكون لو كان. والخَوْف مُقابل الرجاء على سبيل التضاد واليأس عَدَمه.

الباب السابع
في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في إثبات سَعادتها وشَقاوتها

إن لنا على إثبات اللذة العقلية حُجَّتين: إحداهما إنِّية والأخرى لِمِّية.

أما الحُجَّة الإنِّية وهي المَذْكورة في «الإشارات» وهي من وَجْهين:

الأول أن اللذَات القَوية عند الجَمْهور وهي المحسُوسة مثل لذَّة الأكل والشرب والوِقاع. ثم إنا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الأمور إما رجاء لنيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنَّرد والشَّطرنج وبعضهم يتركونها لأدنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضُهم يَتْركونها لأدنى ذكر يبقى لهم بل الرَّجُل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن أنه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لَذَّة الحمْد ولولا أن لذة الغَلبة أو أدنى المهانَة أو لذة الحمد أقوى عِنْدهم من لـذَّة الأكل والشرب بل من لذة الحياة لما رجَّحوا هذه اللذات على تلك اللذات، بل هذا لا يختص بالانسان فإن من كِلاب الصيد ما يقنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطَرت حماية عليه أعظم من مخاطرتها في حِمايتها لنفسها فدل ذلك على أن اللذات الباطِنة أعظم من اللذات الظاهرة.

---

(١) راجع «الاشارات والتنبيهات» الفصل الأول من النمط الثامن «في البهجة والسعادة» ٣/ ٧٤٩ - ٧٥٠، ومقاصد الفلاسفة ص ٣٧٣.

الثاني أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المَعْلوم بالضرورة عند كل عاقل أن حالهم أطيب من حال الحِمار في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على إثبات اللذة العقلية.

وأما الحجَّة اللِمية فهي أن اللذة هي إدراك الملائم وإذا كان كذلك فمتى كان الإدراك أشد والمدرك أشرف كانت اللذة الحاصلة أتم والمُلائم للنَّفس الإنسانية هو إدراك المعقولات والإدراك العقلي أشد اكتناهاً من الإدراكات الحسيَّة والمدرَك العَقْلي هو البارِي تَعالى وصِفاته وملائكته وكَيفية وضع العالم وإذا كانت الإدراكات العقلية للنفس أكمل من الإدراكات الحسية وأدْوَم منها وأكثر عدداً منها والمدركات العقلية أشرف من المدركات الحسية بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخر وجَب أن يكون الإلتذاذ العَقْلي أقوى بكثير من الإلتذاذ الحِسِّي بل لا يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة.

فإن قيل نحن في هذه الحياة يحصل لنا كل العلوم فلِماذا لا نلتذُّ بها؟.

فنقول من الجائز أن يكون سَبب اللذة والألم حاصلاً وإن لم يحصلا ألا ترى أن العضو الذي صار خِدْراً بالبَرْد إذا احترق بالنار أو قُطِع بالسكين فإنه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمانع من ظهور هذه اللذات فإذا زال هذا المانع ظَهرت اللذة.

فإن قيل الشَّيء إنما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل أن الحياة أشد الأشياء موافقة ثم إنا لا نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك إلا لأجل كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيذة مع بقائِها وأيضاً فلأن العلاقة البدنية كيف صارت مانِعة من هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البَدَن واستحكام العلاقة مع هذه الأمور.

فنقول إنا قد بيَّنا أنه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال. وأما اللذات والآلام الجسمانية فإنما يعتبر فيها التجدُّد لأن اللذة تستدعِي ملتذاً

وملتذاً بِهِ ولا بُدَّ أن يكونـا مَوْجـودَين فإذا اشْتَـدَّت الحرارة في العضـو فما دام المزاج الأصلي باقياً كانَ الشعور بتلك المنافَرة باقياً وكان الألم حاصلاً وأما إذا بطل المزاج الأصلي وصارَت تلك الحرارة جوهريـة لذلـك العضو فحينئـذ لم تبق المنافَرة لأن المنافرة إنمـا تكون بين شيئين فلمـا بطلت طبيعـة العضو ولم تبق إلا تلك الحـرارة فكيف تكـون المنـافـرة حـاصلة وإذا لم تكن المنـافــرة حاصلة لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات الجسمـانية إلا عنـد تغير الحـال لا لأن حقيقـة اللذة والألـم لا تحصل إلا عند التغير.

وأما الشَّكُّ الثاني فضَعيف جداً لأن اللذات والآلام النفسانية وإن كانت في غـايَة القـوة إلا أن تعلق النفس بالبَـدَن واشتغالهـا بتدبيـره أيضاً في غـايـة الكمال فيجوز أن يكون أحدهما عائقاً لها عن الآخر.

الفصل الثاني في بيان مَراتبها في السَّعادة والشَّقاوة(١)

النُّفـوس لا تخلو إما أن يعتبـر حالهـا بحسب قوتهـا النظريـة أو بحسب

---

(١) قال الرازي في «نهاية العقـول»: «إن اكتسـاب السـعـادة أهم المطالب وأجـل السـعادة». وهـو يستعمل في «رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض الأسـرار المودعةفي بعض آيات القرآن الكـريم» لفظ «اللذات» للذات الدنيوية، ولفظ «السـعادة» للسـعـادات الأخرويـة وأحياناً يخلط بينهما فيقول: اللذات الأخروية خير من اللذات الدنياوية.

أمـا في التفسير الكبيـر (١٦/١٣٣) فإنـه يقول: «السـعـادات الـروحـانيـة أشـرف وأعلى من السعادات الجسمانية». وفي «الملخص»: السـعادة هي «العلم بـالله والاستغراق في محبتـه».

ويقـول: «والذي يـظنه الأغمـار من أن العلم بالأمـور العقلية كلهـا أسباب اللذة العقليـة فهـو خطأ، بل اللذة لا تحصل إلا بالعلم بالله تعالى والاستغراق في محبته».

وأمـا أقسام السـعـادة: فمرة يقـسمهـا إلى: «كمال القـوة العملية في المـواظبـة على الأعمـال الصالحة وكمال القوة النظرية وهي التزوُّد بالمعارف الإلهية» (كما في رسـالـة التنبيه المـذكورة سابقاً)، ومرة ثانية جعل السـعادة ذات مراتب ثـلاث: روحانيـة وبدنيـة وخارجيـة فالـروحانيـة بتكميل القوة النظرية والعملية، والبدنيـة في الصحة والجمـال، والخارجيـة: بالجـاه والمال. (كما في التفسير الكبير ٥/٢٠٥ ـ ٢٠٦) وأسرار التنزيل ـ ومرة جعل مـراتبها أربعـاً فزاد على التقسيم الثلاثي الأنف الذكر: سعادة رابعة وهي: «سعادة متعلقة بالصفـات العرضيـة البدنيـة وهي: سعـادة الآباء وسعـادة الأبناء» (كمـا في التفسير الكبيـر ١٩/٢٢١ ـ ٢٢٢) (عن كتـاب الدكتور الزركان ـ فخر الدين الرازي ص ٥٨٩ ـ ٥٩٣). قارن أيضاً بفصول النمط الثامن من =

قوتها العملية، فإن اعتبر الأول، فإما أن تكون قد حصَّلت العقائد الحقة، أو حصلت العقائد الباطلة أو ما حصّلت اعتقاداً[1] أصلاً وأما ان اعتبر حالها بحسب قوَّتها العَملية فإما أن تكون خَيِّرة أو شِرِّيرة أو لا تكون خيرة ولا شِريرة فهذه أقسام ستة فلنتكلم في حُكْم كل واحدٍ منها.

القسم الأول وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحقة فهي تكون سعيد ملتذَّة باتصالها بالمبادىء العالية الشريفة القُدْسية.

وأما قَدْرالعلم الذي عنده تحصل هذه السعادة، فقال الشيخ: إن هذا الأمر لا يمكنني أن أنصّ عليه. ولكنه في كتاب «المباحثات» اكتفي بالتفطُّن للمفارقات[2]. وفي كتاب «الشفاء» و«النجاة» زعم أن ذلك هو أن تتصور نفس الانسان سائر المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً وتُصَدِّق بها تصديقاً يقينياً برهانياً وتعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية ويتقرر عندها هيئة الكلي ونسبة أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأَوَّل إلى أقصى الموجُودات الواقعة في تَرْتِيبه وتتصوَّر العناية وكيفيتها وتتحقق أن الذات المتقدِّمة على الكُلّ أي وجود يخصها وأية وحدة تخصُّها وبأي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغيّر بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

وأما القسم الثاني وهُوَ النفوس التي تنبهت لكمالها الذي هو معشوقها

= «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا ٣/٧٤٩ - ٧٨٨ والنجاة «ص ٣٢٧ - ٣٣٤».
والفصل الثاني والعشرين من المقالة الثالثة من النفس في «المطالب العالية» للرازي نفسه ٧/٢٩٧ - ٣٠٢، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي صي ٣٣٦ - ٣٣٧، معارج القدس للغزالي ١٤٧ - ١٥٥، النفس والروح للرازي (الفكر الأخلاقي ١٩٧).

(١) في الأصل: اعتقاد.

(٢) في «المباحثات»: «النفس بعد المفارقة لا شك أنها تشعر بذاتها لأن شعورها بذاتها ليست بآلة جسمانية فيكون إلتذاذها وتأذيها بذاتها بحسب كمالها ونقصانها وهي فيها بين عَرْض لا نهاية له... اللذة تكون بالمشاهدة والمشاهدة بأن تشتغل النفس بقوة واحدة وتستعمل قوة واحدة دون سائرها، وهذا لا يكون في حال الحياة؛ فلهذا لا يلتذ الإنسان بكماله ولا يألم بنقصانه إلا بعد الموت...» (أرسطو عند العرب - بتحقيق بدوي ص ١٧٢).

واشْتَاقت إلى تحصيل ذلك الكمال وذلك عندما يبرهن لها أن من شأن النفس إدراك ماهية الكُلِّ بكَسْب المجهُول مِنَ المعلوم والانتقال مِن الحاضرات إلى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل إلا أنها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فإنها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير المزاج وصاحب هذا الجهل إنما لا يدرك هذا الألم للعذر الذي قدمناه.

وأما القسم الثالث وهو النُّفوس البُلْه التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقَت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارَت إلى سعةٍ من رَحْمة الله وإن كانت مكتسبة للهيئات الرديئة البدَنية فتُعذَّب عذاباً شديداً لفُقْدَان البَدَن الذي هي مشتاقة إليه.

وقال بعضهم: إن هذه الأنفس إذا كانت زَكِيَّة وفارَقت البَدَن وكانت متصوِّرة لأمور قيل لها في أمر مَعادِها من الحور والقصور فإنها إذا فارقت الأبدان ولم يَكُن لها علوم تسعدها ولا جهل يشقيها فإنها تتخيل جَميع ما قِيل لها في الدُّنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جِرْماً من الأجرام السَّماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من أحوال القبز والبعث والخيرات وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به أعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها أشدّ استقراراً من الموجود في المنام بحسب قِلّة العوائق وتجرُّد النفس وصفاء القابل.

واعترض بعضهم على ذلك بأن قال النُّفوس البُلْه لا شك أنها غير متناهية فإن تعلق كل واحدة منه بجُزْء من أجزاء الفلك لزم أن تكون للفلك أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وأيضاً فأجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الأجزاء بأن تكون آلة لبعض النفوس أولى من البعض وإن كان

الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك مُحَال لأن الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في أفعال مختلفة وأيضاً فإن ذلك مبني على أن التخيل إنما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه.

وأما القسم الرابع وهو النفوس المتجرِّدة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك أنها بعد المفارقة لا تُعذَّب بمفارقتها.

وأما القسم الخامس وهو النُّفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا إنها تُعذَّب بسبب المفارقة مدَّة ثم إن تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها.

فإن قيل: كل هيئة لا يتغير فاعِلُها ولا قابِلُها استحال عليها التغيُّر والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن إما أن تكون مَوْقوفة على تَعقُّلِها بالبدن أو لا تكون فإن كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم أن تزول تلك المحبة في أوَّل آنِ المفارقة فلا تُعذَّب النفس البتَّة بسبب هذه العلاقة وإن كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فحينئذ اسْتحال زَوالها عن النفس لأن جَوْهر النفس بعد المفارقة يكون قابلاً لتلك الهيئة أبداً والجوْهر المُفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير وإذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغيُّر عليها وإذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سَبب للعذاب كان العذاب دائماً.

فنقول: إن المحبة هيئة قابلة للأشد والأضعف، ونرى أن الشيء المحبوب متى طال زمان المفارقة عنه فإن المحبة له تضعف ولا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة إلى أن لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهناك.

فهذا ما قيل في الجواب وهو غير دافِع للشك المذكور.

وبالجملة ما لم نجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يَزُول هذا الشك وإذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسَبب العقائد الفاسدة.

وأما القِسْم السادس وهو النُّفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن الأعمال الجيدة والرديئة ولعلها هي النفوس الهيولانية المفارقة فما رأيت للحكماء في ذلك كلاماً وهي إما أن لا تبقى ملتذة ولا متألمة فحينئذ تكون معطلة ولا تعطُّل في الطبيعة. وإما أن يقال إنها إذا فارقت أبدانها فإنه تفيض عليها من المبادىء العالية صُوَر عقلية فتلتذ بها ولكن تجويز ذلك يفضي إلى تجويز أن تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديئة صور عقلية تلتذ بها فهذه الأمور لا بدّ لنا من التفكر فيها[1].

الفصل الثالث في بيان
حَال السَّعادة والشقاوة الجسمانيتين

من الناس من زعم أن السعادة والشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى[2].

---

(١) في «معالم أصول الدين» يجعل الرازي مراتب النفوس سبعة:
فبحسب القوة النظرية:
١ ـ أشرفها النفوس الموصوفة بالعلوم القدسية الإلهية.
٢ ـ التي حصلت لها اعتقادات حقة في الإلهيات والمفارقات لا بسبب البرهان اليقيني بل إما بالإقناعات أو بالتقليد.
٣ ـ النفوس الخالية عن الاعتقادات الحقة والباطلة.
٤ ـ النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة.
وبحسب القوة العملية:
١ ـ النفوس الموصوفة بالأخلاق الفاضلة.
٢ ـ النفوس الخالية من الأخلاق الفاضلة والأخلاق الردية.
٣ ـ النفوس الموصوفة بالأخلاق الردية... (١٢٢).

(٢) وقد رد عليهم الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وكفرهم بهذه المسألة (ص ٢٣٥ من نشرة بويج و ٢٨٠ من نشرة دنيا). ورد عليه ابن رشد في «تهافت التهافت» ٢/ ٨٦٤ ـ ٨٧٤. وانظر أيضاً: الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٣٥٨ ـ ٣٧١، مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور محمد عاطف العراقي ص ٢٢١، ٢٤٦، المواقف للإيجي ص ٣٧٤، معالم أصول الدين للرازي ص ١٢٦، والمحصل، له أيضاً ص ٣٣٨ ـ ٣٤٢، النجاة لابن =

ومنهم من زَعَم أنهما للبَدَن فقط وهم أكثر المتكلمين.

ومنهم من زعم أنهما لمجموع النفس والبدن أما المتكلمون فمنهم من يقول: إن الله تعالى يُعْدِم الشخص ثم إنه يُعيده بعد عدمه بعينه.

ومنهم من استبعد ذلك فزعم أنه تعالى يجمع أجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان. وأما بيان أن المعدوم لا يُعاد فقد مَضَى في أوَّل الكتاب.

وأما أن الشخص هل يمكن إعادته بعد تفرُّق أجزائه؟ فقد ذكرت الحكماء وجوهاً ونحن نَنْقلها:

الأوَّل قالوا: إن شكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيته إما أن يكون معتبراً في كونه هو أو لا يكون فإن كان معتبراً فلا شك أن ذلك الشكل والتخطيط أعراض وهي تنعدم عند تفرُّق أجزاء زيد فلا يمكن إعادتها فعلى هذا يمتنع إعادة بعض الأمور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب أن تمتنع إعادة زَيد من حيث هُوَ هُوَ، وإن لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زَيد وجب أن تكون هوية زيد باقية عند عَدَم ذلك الشكل والتخطيط فإذا صارت الأجزاء متفرقة عديمة الحياة والحِسّ والحركة وَجب أن تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لكان زيد باقياً أبداً ولا يكون تركيب أجزائه بعد تفرُّق أجزائه إعادة له.

الوجه الثاني قالوا لو أُعيدت البُنية لكان لا يخلو إما أن يكون المعاد هو الأجزاء التي كانت موجودة عند الموت أو الأجزاء التي حصلت في مُدَّة العمر والأول باطل وإلا لَزم أن يُعاد الأعور والعِنِّين(1) كذلك وهُوَ باطل بالاتفاق والثاني أيضاً باطل لأنه إذا اغتذى إنسان بإنسان فلا بُدَّ وأن يصير جزء المأكول

= سينا ص ٣٤٠، أصول الدين للبغدادي ص ٢٣٥، الإرشاد للجويني ص ٣١٣، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ـ ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي ١٣٣/٣

(١) في نسخة: المعيب. والعِنِّين هو «الذي لا يأتي النساء ولا يريدهنّ بيِّن العنانة. . .» (لسان العرب ٣١٤٠/٤). والعُنَّة هي العلة، التي بسببها لا يستطيع ذلك.

جزءاً لبدن الآكل فلو أُعيد ذلك الجُزْء فليس بأن يجعل جزءاً من الآكل أولى من أن يجعل جزءاً من المأكول فإما أن يجعل جزءاً لهما جميعاً وهو محال أو لا يجعل جزءاً لواحد منهما وهو باق.

ولا يُقال بأن لكل واحد منهما أجزاء أصلية وهي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي للآخر أجزاء فاضِلة والأجزاء الفاضلة لا يجب إعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجُزء إلى من هو جُزء أصلي له.

لأنا نقُول قد سَبق بيان أنه لا يجوز أن يكون شيءٌ من الأجزاء باقياً في بَدَن الإنسان من أول عمره إلى مُنتهاه فإن كل واحد من الأعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الأجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحللات إلى الكل نسبة واحدة، فيستحيل أن يكون جزء من ذلك العضو قابلاً للتحلل دون البعض.

الوجه الثالث قالوا البُنية لو أُعيدت لكانَ المعاد إما أن يكون هو الأجزاء الموجودة عند الموت أو جميع الأجزاء التي حَصلت في مُدَّة العُمر والأول يقتضي أن يُعاد ناقص الأعضاء على ذلك النقصان. والثاني يقتضي أن يُعاد الجزء الواحد يداً ورِجْلاً وقَلْباً ودماغاً فإنه قد تتحلَّل من تلك الأعضاء أجزاء تنفصل عن الشخص وتصير جزءاً لبعض الاغذية فإذا تناول الانسان ذلك الغذاء فربما يصير ذلك الجزء ملتصقاً بعضو آخر فحينئذ يجب أن يعاد ذلك الجزء قلباً ودماغاً وكبداً وذلك محال. وأيضاً فرُبَّما خلق الانسان أكمه أو عادِماً لطَرفٍ آخَر من ابتداء خِلْقته.

إلا أن يُقال بأن هوية الشَّخص لا تتعلَّق بشَيءٍ من الأطراف بل بالأجزاء الأصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولأنه كيف يمكن أن يقال بأن الاشارة إلى هذا الشخص إنما تناولت تلك الأجزاء الأصلية دون الأجزاء الفاضلة مع أنه ليس في وسع واحد منا أن يميِّز تعقُّله بين الأصلية والفاضلة.

الوجه الرابع قالوا: إن تميز الأجزاء بعضها عن البعض يستدعي علماً بالجُزْئيات وذلك مُحال على الفاعل.

الوجه الخامس قالوا قد ثَبت أن دَوْرات الفَلَك غَير متناهية والأبدان المتكوِّنة الماضية غير مُتناهية فالأرواح الباقية غير متناهية فلو أُعيدت إلى الأبدان احتاجَت إلى أجسام غير متناهية وهو محال.

الوجه السادس قالوا تِلك الأشخاص لو أُعيدت مرَّة أخرى لوجب أنتهاؤُها إلى العَدَم لما ثبت أن القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائمتين[1] جسمانيتين أصلاً.

الوجْه السَّابع قالُوا البَدَن إذا أُعيد ليُثاب أو يعاقب فإما أن يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم أو عالماً آخر فإن كان هذا العالم فهو مما لا يقوله إلا أهل التناسخ وقد بطل ذلك، وإن كان عالماً آخَر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك.

الوجه الثامن وهو أنه قد ثبت أن تعلُّق النفس بالبَدَن إنما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كَلاً ووبَالاً، لا سيما وقد بيَّنا أن تعلُّقها بالبَدَن سبب لاحتجابها عن الكمالات الأبدية واللذات السرمدية ولا يليق بحكمة الحكيم ردُّ النفس إلى البدن وابقاؤها فيه أبد الآبدين.

فهذا جُملة ما قيل في منع إعادة الأبدان وهي وجوه ضعيفة لأنها مبنية على أصول وَاهية سبقت الاشارة فيما مضى إلى ضعفها فلا نطول القول فيها.

---

(١) في الأصل: الدئمتين.

الباب الثامن في النفوس السماوية[1]

قد دَللنا في بابِ الحَركة على أن حركات الأفلاك إرادية ودللنا في باب العلة على أن الإرادات الكلية لا تصدر عنها أفعال جزئية فإذاً القوة المحركة للفلك لا بدَّ وأن تكون صاحبة إرادات جزئية وإدراكات جزئية.

قالوا: وقد ثبت أن المدرك للجزئيات لا بدَّ وأن يكون قُوَّةً جِسمانية فإذاً القُوَّة التي هي المَبْدأ القريب لحركة الفلَك قوة جسمانية، وهي المراد بالنفس، وهذا بناء على أن المدرِك للجُزئيات يمتنع أن يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول.

ومما هو موضع التعجب عندهم: أن النفس إنما تُحرِّك الفلك لاشتياقها إلى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواحقها واتفقوا على أن القوّة الجسمانية لا تدرك المجرَّدات فإن كانت النفس قوة جسمانية استحال منها إدراك العقل وإذا استحال منها إدراك العَقْل استحال أن تكون مشتاقة إلى

(١) قارن: ابن سينا: الاشارات والتنبيهات ٣/٥٦٤ ـ ٥٦٩، النجاة ص ٢٩٥ ـ ٣٠٣، المباحثات: ١٩٨ ـ ١٩٩ (أرسطو عند العرب).
والرازي: المطالب العالية المقالة الخامسة من النفس، الفصل الأول: في إقامة الدلالة كلها على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة، والفصل الثاني في صفة النفس الفلكية ٧/٣٣٥ ـ ٣٥٥، والمواقف للإيجي ص ٢٥٧.

التشبه بالعقل لأن الشيء كيف يشتاق إلى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهـذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه.

وهاهنا بحث آخر: وهو أنهم قـالوا يَستحيـل استِناد الحَـركات الفلكليـة الجزئية إلى إرادات كلية بل لا بدّ من استنادهـا إلى إرادات جزئيـة وتصورات جزئية.

فنَقُـول تلك التصوُّرات الجـزئية أُمـور حادِثـة فلا بـدَّ لها من سبب فـإن استندت إلى تصورات أُخَر جُزئية لَزم التسلسل وإن استندت إلى إرادات كليـة فلم لا يجـوز استناد الحركات الجـزئية إلى الإرادات الكليـة وذلك بـأن يقال صـاحب الإرادات الكلية مبـدأ لفيض كلي إلا أن تخصص القابـل في قبـولـه سَبب لتخصص تلك الآثار فإن الفلك إذا انتهى بحركته إلى نقطة معينة وكـان محالاً عليه أن يسكن ومحالاً عليه أن يتحرك راجعاً أو يتحرك إلى صوب آخـر فليس يمكن فيه إلا أن يتحرك من تلك النقـطة إلى نقطة أخـرى تليها فـإذا لم يكن جسم الفلك قابلاً إلا لتلك الحركة المعينة لا جَرم فـاضت تلك الحركـة عليهـا لأن الفاعـل وإن كـان عـام الفيض إلا أنـه يتخصص الفيض لتخصص القابل.

واعلم أن الشيـخ ذكـر في النمط الأَخيـر من الاشـارات[1] أن لـلأفـلاك نفوساً ناطقة غير مُنطبعة في موادّها وذكر في رسالة «التحفة»[2] أنه لا يجـوز أن تكون لها أنفس جسمانية.

وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مضطرب جداً وذلك بسبب اعتقاده أن الشيء الواحد لا يكون مدرِكاً للكليات والجزئيات وقد عَرفت فساد القول بـه. وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق.

---

(١) نص ابن سينا: «قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي... أن لها بعد العقول المفارقة التي معها كالمبادىء نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادّها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع أبداننا» (٣/٨٦٣ ـ ٨٦٤).

(٢) هي رسالة «التحفة» في النفس وما تصير إليه أو المعاد الأصغر المطبوعة في «مجموعة رسائل الشيخ» في حيدرآباد سنة ١٣٥٣ هـ. وقد ذكرها بروكلمان وقنواتي.

الفن الثالث

في إثبات الجواهر المجرَّدة عن الأجسام في ذواتها وفي فاعليتها.

وهي التي تُسمّى بالعُقول وهـو فَصْل واحـد نذكـر فيه الأدلـة المذكـورة على إثبات هذه الجواهر[1] وهي ثمانية:

الأول قد بيَّنا أن الجسم مُركَّب من الهيولي والصورة وأنه يجب أن تكونا مستندتين إلى جَوْهر مجرَّد عن المادة وعلائقهـا يقوم كـل واحد منهمـا بالآخـر وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

الثاني ما سبق من أن عِلَّة خُـروج النفس الناطقـة في تعقلاتِهـا من القُوَّة إلـى الفعل لا بدَّ وأن يكون لأجل جواهر عقلية غنية في ذواتهـا وفاعليتهـا عن الجسم وليس ذلك هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثالث ما سبق من أن علة وجود النفس الناطقة لا بُدَّ وأن يكون جوهـراً عقلياً وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق.

(١) أنظر في إثبات العقول وترتيبها: أرسطوطـاليـس، في النفس ص ٧٢ ـ ٧٩، رسالـة في معاني العقل للفارابي، ابن سينا: النجاة ص ٣١٠ ـ ٣١٦، الاشارات والتنبيهات ٢/٣٦٣ ـ ٣٦٧، المبـاحثات ص ١٠٤ ـ ١٠٥، الغـزالي: معـارج القـدس ١٢٣ ـ ١٢٧، الإيجي: المـواقف ٢٦٢ ـ ٢٦٣، الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٧٢ ـ ٢٨٢، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية للدكتور يحيى هويدي (وفيه مقارنة بين ابن سينا وأبي البركات في علة مسائل منها العقل) ص ٢٩٦ ـ ٣٠٧.

الرابع ما سَبق من أن الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية. وسبق أن القوة على الحركات التي لا نهاية لها لا تكون جسمانية أصلاً وليس ذلك هو الله تعالى لأن الواحد لا يصدُر عنها إلا الواحد.

الخامس وهو أن عِلَّة وُجود الجِسْم لا بُدَّ وأن تكون أوَّلاً علة لهيولاه وصورته وعلة الهيولي ليست هي الجسم المتأخر في وجوده عنها ولا العرض المتأخر في وجوده عن الجسم ولا النَّفْس لوجهين:

أما أولاً فلأنها تفعل بشَركة من محلها الذي هو إما الجسم وإما الهيولي.

وأما ثانياً فلأنها تفعل بمشاركة الوضع والهيولي في ذاتها عديمة الوضع. ويستحيل أن يكون لشيء منها وضع ونسبة فيستحيل أن يكون فاعلها يفعلها بمشاركة من الوضع فإذاً فاعل الهيولي لا بُدَّ وأن يكون جوهراً عقلياً وليس ذلك هو الله تعالى لما سبق.

السادس قالوا: الباري تعالى واحِد فمعلولُه يجب أن يكون واحداً وذلك الواحد إما أن يكون جسماً أو قوة جسمانية أو لا جسماً ولا قوة جسمانية. فإن كان هو الجِسْم فالجسم مركَّب من الهيولي والصورة فالباري تعالى لا يكون فاعلهما معاً فإما أن يكون فاعلاً للهيولي وبواسطتها يفعل الصورة وإما أن يكون بالعكس.

والأول باطِل لأن الهيولي حقيقتها أنها قابلة للشيء والواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً.

والثاني أيضاً باطل لأن الصورة لو فعلت لكان فِعْلُها بمُشاركة الهيولي لأنها لو كانت غَنِيَّة في فعلها عن الهيُولي لكانت غَنِية في ذاتها عن الهيولي على ما ثبت ولو كانت فاعليتها بشركة من الهيولي لكان للهيولي مَدْخل في المؤثرية وذلك مُحال ولأن المعلول الأول لما كان هو الصورة كانت الهيولي معلولاً ثانياً فيكون كَوْن الصورة مبدأ للهيولي بشركة من الهيولي فتكون الهيولي متقدمة على نفسها وذلك مُحال، فإذاً المعلول الأول ليس بجسم ولا

هيولي ولا صورة وليس بنَفْس أيضاً لما ثبت أن النفس تفعل بشركة المادة والوضع وكل ذلك محال على ما مضى في الدليل الخامس فإذاً المعلول الأول هو: العقل.

السابع قالوا إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل فإنما يصدر إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كانَ جسْم فلكي عِلَّة لِجسْم فَلَكِي يحويه لكان محالاً لأن وجود المحوي مقارن لعدَم الخلاء فلا يخلو إما أن لا يكون لوجود الحاوي تقدم على عدم الخلاء المقارن لوجود المحوي فحينئذٍ لا يكون لوجود الحاوي تقدم على وجود المَحْوِي فلا يكون علة له وإما أن يكون له عليه تقدُّم وكلِ ما ثبوته باعتبار غيره فهو لذاتِهِ مُمكن فإذاً عَدَم الخلاء ممكن لذاته هذا خُلْف.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن المحوي مَعْلول العَقل الذي هُوَ مع الحاوِي والمتأخر عن المَعْ متأخر فإذاً المحوي متأخِر عن الحاوي.

فنقول: تأخُّر المعلول عن العِلّة ليسَ بالزَّمان حتى يجب أن يكون متأخراً عما مع العلة بل ذلك التأخر إنما هو بالذات ولما كانت علة المحوي هي العقل الذي مع الحاوي لا جرم كان المحوي متأخراً عن العقل الذي مع الحاوِي ولا يجب أن يكون متأخراً عن الحاوِي لأن الحاوي ليس علة له وأما أن يجعل المحوي علة للحاوي فهو أيضاً مُحال لأن الأضعف الأخس لا يكون علة للأقوى الأشرف.

وأيضاً فلأن حيِّز الحاوِي إنما لا يكون خالياً إذا أوجب المحوي وجود الحاوي فيعود ما ذكرناه من أن يكون لعَدم الخلاء عِلة، وأما أن يجعل علة الأجسام الفلكية جسماً لا يحيط بها ولا هي محيطة به مبايناً عنها كُري الشكل فيقع الخلاء بينه وبينها وذلك مُحال فثبت أن علة الأجسام الفلكية لَيست شيئاً من الأجسام ولا أيضاً شيئاً من النفوس لأن النفس لا تفعل أفاعيلها إلا بمشاركة الأجسام فيجب أن يكون لذلك الجِسْم ضَرْب من التقدُّم على الجسم الذي هو المعلول وحينئذٍ تعُود المُحالات المذْكورة. فإذاً فاعل

الأجسام الفلكية يجب أن يكُون ليس بجسم ولا متعلق بالجسم لا في ذاته ولا في فاعليته ويستحيل أن يكون ذلك هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

فظَهر أن هذه الطرق بعد إثبات مقدماتها لا تدلُّ على وجود العقول إلا بعد البناء على أن الواحد لا يصدر عنه أكثر من الواحِد وقد عَرفت اعتقادَنا فيه فليس شيء من هذه الطرق بقَوِي.

وإنما التَّعْويل في إثبات العقول على أن الحركة الفلكية لا بدّ لها من غاية وتلك الغاية ليست إلا الجواهر العقلية وهذه الطريقة أوردوها وطَوَّلوا القولَ فيها لكنهم لم يذكروها مضبوطة وإنما أوردُوها مُشَوَّشة غير حاصِرة للأقسام بالنفي والإثبات. وأنا احتال في تحريرها.

فأقول: إن الفلك متحرِّك بالارادة وكل متحرك بالإرادة فله غَرَض وإلا لْم تكن تلك الحركة أَوْلى من غيرها وأيضاً فلأن الفعل الذي لا يكون لفاعله فيه غرض فإنه لا يكون دائماً ولا أكثرياً فإذاً للفلك في حركته غرض وذلك الغَرَض لا بُدَّ وأن يكون كمالاً في ذاته عند الطالب وإلا لَمْ يكن طالباً له والذي هو كَمال عند الطالب فإما أن يكون كمالاً في ذاته وإما أن لا يكون فإن لم يكن الكمال عند الطالب كمالاً في ذاته أمكن أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب لَيس بكمالٍ في ذاتِهِ فحينئذٍ يَتْرك ذلك الطَّلَب ولكنَّ ذلك على الفَلك مُحال لما بيَّنا من اسْتِحالة انتهاء حركته فإذاً الذي هو مطلوب الفلك كمال حقيقي.

فلا يَخْلو إما أن يكون مَطْلوب الفلك من حَرَكته إفادة كَمال الشيء أو استفادة كَمال من شيء وباطل أن يكُون الغَرض إفادة كَمال الشيء لأنه لا يخلو إما أن يكُون وُجود تِلك الإفادة وعَدَمها بالنسبة إلى الفلك سيّان، وإما أن لا يكون فإن كانا سيّان امتنع ترجُّح الإفادة على عدَم الإفادة وإلا فقد ترجح الممْكِن لا عن سبب وإن لم تكن الإفادة وعدمها سيّان بل كان أحدهما به أولى فحينئذٍ لو لم يَفْعل ذلك الشيء لم تحصل تلك الأولوية. فإذاً الفلك اسْتَفاد بتلك الإفادة تلك الأولوية ولولا تلك الأولوية لما أُقدم على الإفادة فإذاً

الغرض الأصلي له من تلك الإفادة هو الإستفادة فثبت أن العلة الغائية للفلك استفادة كَمال.

فَنَقُول: لا يخلو إما أن يكُونَ مَطلوبُهُ استفادة الكَمال مِنَ الأجسام أو لا من الأجسام وباطل أن يكون من الأجسام لأن الأجسام إما عنصرية وإما فلكية ومُحال أن يكون مَطْلُوب الفلك استفادة الكمال من الأجسام العنصرية لأن الأجسام العُنْصُرية محتاجة في كُلِّ كمالاتِها إلى الأجسام الفلكية فلو استفادت الأجسام الفلكية كمالاتها منها لَزم الدَّوْر وهو باطل، ومُحال أيضاً أن يكون مَطْلوب الفلك استفادة الكمال من أجسام فلكية أخرى.

أما أولاً فلأن الكَلام في غَرض حركة الفلك المفيد كالكلام في غرض حركة الفلك المسْتَفيد.

وأما ثانياً فلأن الفلك لو استفاد كماله من فلك آخر لتحرك إلى جهة المفيد على نحو سرعته وبطئه[١] وليس الأمر كذلك فإن الفلكين اللذين يحيط أحدهما بالآخر كثيراً ما يختلِفان في مأخَذ الحركة وفي كيفية بطئها[٢] وسرعتها فثبت أن مطلوب الفلك استفادةَ الكمال من جوهر غير جسماني ثم ذلك الجوهر، إما أن يكون كاملاً من جَميع الوجوه وإما أن لا يكون.

فإن كان كاملاً من جَميع الوُجُوه لم يكن متحركاً ولا مُحرِّكاً بالقصد الأول فإن المحرك بالقصد الأول طالب والطالب فاقد للمطلوب وفاقد المطلوب غير كامل من جميع الوجوه. وأما إن لم يكن كاملاً من جَميع الوجوه فتحريكُهُ للفلك إنما يكون لطَلب الكَمال فيعُود التَّقْسيم من أنه يطلب الكمال إما من الجسم أو من غير الجسْم ولا ينقطع إلا عدن الانتهاء إلى جوهر كامل من كلِّ الوجوه وقد بيَّنا أن ذلك المفيد ليس بجسم أصلاً وليس أيضاً مباشراً للتحريك بالقصد الأول فإذاً هو جوهر غير جسماني ولا مباشر للتحريك بالقصد الأول ولا نعني بالعقل إلا ذلك فقد ثَبت وُجود العقل فلنتكلم الآن في ماهية ذلك الإستكمال.

---

(١) في الأصل: وبطؤه.

(٢) في الأصل: كيفية بطؤها.

فنقول: الكَمال المطلوب إما أن يكُون مُمْكن الحصول بتمامه أو ممتنع الحصول بتمامه أو يكون ممكن الحصول بأجزائه ممتنع الحصول بكليته فإن كان الأول لَزِم انقطاع الحركة الفلكية عِنْد حُصُول ذلك الغَرض وإن كان الثاني كان الطَّلب طَلب المُحال فبقي الثالث ولا يكون ذلك إلا بالحَركة الدائمة التي يكون أبداً لأجزائها حُصول ولا يكون لِكليتها حُصول.

وتحقيق كَيفية ذلك الاستكمال على ما قِيل أن جوهر الفَلَك مَوْجودٌ كامل بالفِعل في جَوْهره وكَمِّه وَكَيْفِهِ ووَضْعِهِ وسائِر أحواله ولم يَبْق فيه شيء مما بالقُوَّة إلا الأوضاع المختلفة التي لا يمكن حصولُها بأسرها دفعة واحدة ثم إن الفلك لما تصور كمال العقل وأنه لم يبق فيه شيء مما بالقوة إلا وقد خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبُّه به فيستخرج ما فيه من القوة إلى الفعل ولما تعذَّر عليه استِخْراج جُمْلة الأوضاع من القُوَّة إلى الفعل لا جرم يستخرجها من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحدٍ إلى غير النهاية فهذا ما قيل.

ثم هاهنا شك: وهو أن الدليل قد دلَّ على أن الفلك إنما يتحرك طلباً للكمال أمَّا لِمَ قُلْتم: إنه لم يبق فيه شيء إلا الأوضاع حتى يتعين أن تكون حركته لأجل استخراج الأوضاع وهب إنكُم عرفتم كماله في جوهَرِه وصورته ومقداره واستدارته لكنكم ما أقمتم حجة برهانية على أنه ليس فيه شيء مما بالقُوة إلا هذه الأوضاع فلعلَّ فيه أُموراً كثيرة بالقُوَّة ويَكُون استِخْراجُها إلى الفعل أوْلى وأهم للفلك من استخراج الأيون[1] والأوضاع. أليس أن الشيخ اعترف بأنه لم يثبت انحصار الأعراض في التسعة ببرهان فكيف يمكنه القطع بحصول كل الكمالات إلا الأيون والأوضاع؟

---

(١) الأيون: هو عند الرواقيين: «السَّنَة الكبرى، ويطلق على القوى الأزلية الصادرة عن مبدأ الموجودات عند العرفانيين والأفلوطينيين» (المعجم الفلسفي ـ صليبا ١٨٩/١ والمعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص ٢٩، معجم لالاند النقدي ص ٢٩١).

وهذه اللفظة قد وردت في شرح الطوسي أيضاً على الإشارات والتنبيهات. بهذا المدلول الفلكي قال: «والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع والأيون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع...» (٦٢٥/٣).

وله أن يجيب عنه بأني قد دَلَلْت على أن الكَمال المَطْلوب لا يمكِن أن يكُون مُمكِن الحُصول بتمامِهِ ولا مُمتنع الحُصول بتمامِه بل لا بُدَّ وأن يكون أمراً بين القوة التامة والفعل التام أبداً وليس ذلك إلا الحركة.

ولنا أن نُجيب عنه بأن المقصود ليس هو الحركة بل ما يحصل بواسطتها وهو عِنْدكم استخراج الأيون من القوة إلى الفعل فلم لا يجوز أن يكون المطلوب بالحركة شيئاً آخر وهو تعقُّلات متجددة متعاقبة ممتنعة الاجتماع بل الغالب على الظن القريب من اليقين أن الحركة الدائمة التي لا تفتَر لا بدّ وأن تكون لغرض أعْلى وأجَلّ مما لو فعله الواحد منا لعُدَّ عابثاً سفيهاً.

ومما يدل على ما قُلْناه إنه لو كان غرض الفلك في حركته استخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل فالفلك الثامِن يمكنه أن يدور في اليوم الواحد دَوْرة واحدة تامَّة يَستخرج في اليوم الواحد جميع الأيون والأوضاع التي يستخرجها الآن إلى الفعل في أربعة وعشرين ألف سَنة فلما لم يستخرجها في اليوم الواحد بل في هذه المدة الطويلة علِمنا أنه ليس غرضه من حركته مجرد استخراج الأوضاع.

بل نُحقِّق ذلك ونقول إن كل من كان غَرضه إيجاد فعل وكان يمكِنُهُ إيجاد ذلك الفعل في ساعة واحدة استحال أن يفعله في ساعتين لأن تطويل المدة يتضمَّن تأخير وجوده والقصد إلى التأخير ينافي كون ذلك الوجود كون ذلك الوجود مقصوداً.

اللهمَّ إلا أن يُقال: إن في ذلك التأخير أيضاً غرضاً وحينئذ يكون الغَرض في ايجاد ذلك الفعل في تلك المدة الطويلة ليس هو حُصول ذلك الفِعل فقط بل شَيء آخر سِوَى حُصول ذاتِهِ.

وإذا عرفت ذلك فنقول لو كان الغرض من الحركة استِخْراج الأوضاع إلى الفعل لكانت تلك الحركة حركة يستحيل أن يوجد ما هو أسْرَع منها لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية ما بيَّنا من أنه مَتَى أمكن[1] تحصيل الشيء في زمان أَسْرع فالعُدُول عنه إلى تحصيله في زمان أبطأ يُنافي كَوْن حُصول ذلك الشيء مطلوباً.

وأما بيان امتناع التالي فهو أن الحكماء اتَّفقوا على أنه لا حَركة إلا ويمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وأيضاً فهَبْ أنه لَيْس كذلك بل لسُرعة الحركات حدّ مَحْدُود وليكن ذلك هو سُرعة الفلك الأعظم فيلزم أن يكون حركات جَميع الأفلاك مُساوية لحركة الفلك الأعظم حتى إن في مُدَّة دَوْرَة واحدة للفلك الأعظم تتحرك كرة القمر ما يُساوي مَدار الفلك الأعظم ولما لم يكن كذلك عَلمنا أنه ليس غرض الفلك في حركته هو استخراج الأوضاع بل اكتساب أنواع أخر من الكمالات لا يعلمها إلا الله تعالى.

فهذا ما نَقُوله في هذا الموضع وهذا الفصل من كلامنا وهو مشتمل على رموز ونُكَت من استحضَر الأُصول الماضية وقَف عليها وظفِر منها بالحق الذي لا محيص عنه ولكنا تركناها مَسْتورة لئلا يصل إليها إلا من هو أهلها[2].

ومما قيل في هذا الموْضع من الشكُوك أن التشبُّه بالعَقْل مُحال لأن صِيرورة الجِسْم عَقلاً محال.

وأُجيب عنه بأن قيل لَيْسَ غَرض الفلك أن يجعل نفسه مثل العقل بل أن يستخرج الكمالات اللائقة به من القوة إلى الفعل كما خرجت الكمالات اللائقة بالعقل من القوة إلى الفعل. وإذا عرفت هذه الجملة ظهر لك أن المحرك القريب للفَلك هو النُّفْس التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك والمباشِر لها وقد عَرفت أنها وإن كانَت مدركة للجزئيات فلا بدّ وأن تكون

---

(١) في الأصل: متى مكن.

(٢) تعرض ابن سينا لهذه المسألة في «الإشارات والتنبيهات» ٣/٦٢٤ ـ ٦٢٥، وعالجها الرازي بالتفصيل في «المطالب العالية» في جزء النفس الفصل الثالث من المقالة الخامسة، المسألة الثالثة: في إبطال قول من يقول: «المقصود للأفلاك من الحركات إخراج الأيون والأوضاع من القوة إلى الفعل» ٧/٣٦٩ ـ ٣٧٦، وارتضى فيها المذهب القائل بأن مقصودها استفادة الكمالات النفسانية...

مُدْرِكة للمجرَّدات المفارِقات وظَهر أنه لا بُدَّ من وُجود مَوجودٍ آخَر أعْلى من مباشَر التحريك وذلك هو العقل ثم إنه لا بدّ في كل حركة من الحركات الفلكية من وجود هذين المبدأين[1].

والدَّليل الذي دَلَّ على أن أصل الحركات ليس لأجل العناية بالسافِلات فهو بعينه يقتضي أنه لا يجوز أن تكون جِهَة حركاتها أو كيفية حركاتها في بطئها[2] وسرعتها لأجل العناية بالسافلات.

واعلَمْ أن للمتَقدِّمين في تَعيين الفلك في حَركته جهة مخصوصة وبطئه[3] وسُرعته المخصُوصتين رأيين:

أحدهما أنهم قالوا إن اصل الحركة لأجل التشبه بالعقول المفارقة وجهة الحَركة للعناية بالسافلات قالوا لأن الفلك لو تحرَّك لا إلى تِلك الجِهة بلْ إلى جِهةٍ أُخرى لكانَ التشَبُّه بالعُقول المفارقة حاصلاً فلما استوى عنده الأمران اختار الأنفع كما أن رجلاً خَيِّراً لو أراد أن يذهب إلى موضع لَهَمٌّ له ثُمَّ يكُون إلى هذا المَوْضع طَريقان ويكونُ سُلُوكه لأحدِهما نافعاً للغير ولا يكُون سلوكه للطريق الثاني نافعاً لذلك الغير فإن خيريته تحمله على سلوك الطريق النافع للغَير فكذلك ها هنا.

واعترض الشيخ على ذلك فقال لو جاز ذلك لجاز أن يقال الحَرَكة والسكون بالنسبة إلى الفلك سيّان والحركة أنفع للسافلات فلا جرم اختارها الفلك ولما كان هذا باطلاً فكذا ما قالوه.

ولِقائل أن يقول: الفَرْق بين الصُّورَتين ظاهِر لأن السُّكُون عَدَم الكمال الذي هو التشبُّه والحركة نفس ذلك الكمال ويستحيل أن يستوي كمال الشيء وعدم كماله بالنسبة إليه وأما الحركة إلى جهة والحركة إلى جهة أخرى فكل واحدة منهما كمال وكل واحدة منهما فيما يرجع إلى مقصود الفلك وهو

---

(١) في الأصل: المبدئين.
(٢) في الأصل: بطئها.
(٣) في الأصل: بطئه.

استخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل سواء فلما تساويا في غرضه لا جرم اختار الأنفع للسافلات فظهر الفَرق بين الصُورتين بل الوَجْه القوِي في إبطال ذلك أنَّ اختيار الحركة إلى جهة مخصوصة لأجل السافلات إما أن يكون بالنسبة إليه كاختيار الحركة إلى جهة أخرى أو يكون أحدهما أَوْلى به ونعيد الوجه المذكور.

وثانيهما عِلَّة اختيار الجهة والسُّرعة والبُطْء اختلاف مبادىء هذه الحركات في ماهياتها وهي العقول المفارقة.

فإن قيل إن الفلك لا يتشبه بالعقل في الكمال الذي يخصه من حيث هو عقل لأنَّ الفلك يَستحيل أن يحصل لَـهُ كَمال العقل فإن الكمال اللائِق بالعَقْل من حيث هو عقل يمتنع حصوله للجسم من حيث هو جسم بل إنما يتشبه به في مطلق كونه كاملاً وإذا كان كذلك استحال أن يكون اختلاف العقول سبباً لاختلاف الحركات مثاله النجار إذا تشبه بالصانع لا من حيث أنه صانع بل من حيث أنه يريد أن يستخرج كل ما يليق به في بخاريته إلى الفعل كما أن الصانع قد أخرج كل ما يليق به إلى الفعل فإذا كان وجه التشبه ذلك فلو كان المتشبه به بدل الصانع فقيهاً أو حداداً أو شيئاً آخَر كان التشبه حاصلاً.

فنقول الأَمْر وإن كان كما قُلْتموه إلا أن مَبْدأ تلك الحركات المختلفة هو العقول فيلزم من اختلاف العقول اختلاف آثارها وأنت إن أردت الحق الصريح علمت أن الشيء إذا تشبَّه بشيءٍ لا بما يخُصُّه في كمالِهِ بل في عموم كونه كاملاً استحال أن يكون اختلاف ماهيات الأُمور المتشبه بها عِلَّة لاختلاف ذلك التشبه على ما قررناه في الشك.

وإن استدلَلْت باختلاف الحركات على اختلاف المحرِّكات فهذا لا يتم أيضاً إلا بأن تقول الواحِد لا يصدُر عنه إلا الواحد إذ لو لم تقل بذلك فأي مانع يمنع من أن تقول إن واجب الوجود عام الفيض وإن كل فلك له خصوصية ماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر، وإن ماهية كل واحد منها غير

مستعـدة إلا لحـركـة مخصـوصـة فـالفَيض العـام من البـاري تعـالى يخصص لتخصص القابل وإذا كان كذلك بطلت هذه التفريعات الطويلة.

فهذا ما نقوله في هذا الموضع وأما الكلام في عدد العقـول فـسيأتي في شرح مذهب القدماء في كَيفية سِلْسِلَة الوُجود. وليكن هذا آخر الكتاب الثاني وبالله التوفيق.

الكتاب الثالث
في الالهيات المحضة وفيه أربعة أبواب

الباب الأول

في إثبات واجب الوجود ووحدته وبراءته عن مشابهة الجواهر والأعراض. وفيه ستة فصول:

الفصل الأول في إثباته تعالَى وتقدَّس

اعلم أن أكثر المقدمات التي تبتني عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقنا أن نركِّب البَرَاهين من المقدَّمات التي مَضَى تحقيقُها وأن لا نطول بإعادتها الكتاب.

فنقُول الناس قد توصَّلوا إلى إثبات واجب الوجود بطُرق.

فمن الناس من توصل بطريقة الإمكان[1] وهي معتمد الحكماء قالوا: لا شك في وجود الموجودات فإما أن يكون فيها ما يستحيل عليه العدم لذاته أو ليس فيها ما يكون كذلك، والأول هو المطلوب والثاني يَقْتضي القَوْل بصِحَّة

---

(١) دليل الإمكان هذا ذكرهُ كثير من العلماء والحكماء، أنظر:
عيون المسائل للفارابي ص ١٢، النجاة لابن سينا ٢٤٩، الإشارات والتنبيهات له أيضاً ٤٨٢/٣ - ٤٨٣، معارج القدسي للغزالي ص ١٦٥، المحصَّل للرازي ص ٢١٦ - ٢٢١، المطالب العالية مقدمة الجزء الأول وقد خصص لذلك - أي لدليل الإمكان - سبعة عشر فصلاً، ٧٢/١ - ٢٠٠، المواقف ص ٢٦٦ وانظر أيضاً: الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ٤١١ - ٤٢٣، والحقيقة في نظر الغزالي للدكتور دنيا ص ٢٢٦.

العَدم على كلها ولا شك في صِحَّة الوجود عليها أيضاً وإلا لم تكن موجودة فإذا صحَّ الوجود والعدم عليها لم يترجح الوجود على العدم إلا لمرجِّح مؤثر فإذاً لِكُل الممكنات مؤثر وذلك المؤثر يجب أن لا يكون ممكناً وإلا لكان له مؤثر لكونه من الممكنات وإذ ليس ذلك من المُمْكنات فهو واجب الوُجود وذلك هو المطْلوب.

وهذا البُرْهان مَبني على مقدِّمات أربع قد صححناها:

١ ـ منها أن الممْكِمن يحتاج إلى سَبب

٢ ـ ومنها أن ذلك السبب يجب أن يكون أمراً وجودياً.

٣ ـ ومنها أنه يستحيل الدَّوْر.

٤ ـ ومنها أنه يستحيل التَسَلسل وهذه المقدمات كلها قد صححناها بالبراهين فيما مضى.

وَمِنَ الناس من زَعم أنه لا حاجَة في هذا البُرْهان إلى إبطال الدَّوْر وقَطْع التسلسل.

قال: لأنا نقول إن كان في الأَشياءشَيءٌ! واجب الوُجود فقَد حصَل المطلوب وإن لم يكُنْ فيها شيء وَاجِب الوُجود فهي بأَسْرها مُمْكنة الوُجود وممكن الوجود يَستحيل استناد وجوده إلى ممكن الوجود لوجهين:

أحدُهما أن الممكن لو كان مؤثراً في وجود غيره لكانت ذاته معتبرة في تلك المؤثِّرية فإن موجودية المؤثِّر معتبرة في مُوجديته وذات الممكن من حيث هُوَ هُوَ مُمكنة الوُجود فلَوْ كانَ الممْكِن مؤثراً في وجود غيره لكان إمكانه جزءاً من مؤثريته لكن الإمكان يمتنع أن يكون جزءاً من المؤثِّرية لأَن الشيء من حَيث هو ممكن ليس بواجب ومن حيث هو مؤثِّر واجب والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكناً وواجباً. وهذه الحُجَّة هي بعينها دليل الحُكماء على أنّ الصورة المادِّية لو كانَت موحدة موحديتها بشركة المادة التي

ليس لها إلا القبول وذلك محال فإذاً يمتنع أن تكون الصورة المادِّية مؤثِّرة.

وثانيهما قال: الممْكِن إذا استَند إلى سَبب فإما أن يكون استنادُه إليه لإمكانه أوْ لا لإمكانه ومُحال أن لا يكون لإمكان فإن كل اعتبار لا يتحقق فيه الإمكان وجَب أن يتحقق فيه إما الوجوب وإما الامتناع وهما منافيان للإمكان إلى الغَيْر فضلاً عن أن يكونا مُحوِجين إلى ذلك الغَيْر فَبقِي أن يكون الاستِناد إلى العِلّة المعيِّنة للإمكان، فالإمكان علة للحاجة إلى تلك العلة فكل ممكن وجب أن يكون محتاجاً إلى تلك العلة فلو استند مُمْكن إلى ممكن لزم أن يكون الممكن الذي هو العلة مستنداً إلى نفسه لكونه ممكناً وذلك محال فثَبت أنه لا يجوز استِناد الممْكنات إلا إلى واجِب الوجود.

وهاتان الطريقتان يُمكنك أن تعرف مأْخَذ الكلام فيهما وعليهما مما قد مضى.

واعْلم أن من الناس مَنْ يَظُنّ أنه يحتاج في إثبات وَاجب الوُجود إلى إثبات إمكان العالم وليس الأمر كذلك بل يكفينا ذلك بالأمر الذي ذكرناه من أن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حَصَل المقصود وإن لم يكن فيها ما هُوَ واجب الوُجود فالكُلّ مُمْكن والممْكِن مُستنِد إلى الوَاجِب ففي الموْجُودات على كل حال موجود واجب الوجود. ثم إذا شرعنا بعد ذلك في إحصاء صِفات واجِب الوُجود فحينئذٍ يظهر أن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ليسَ بواجب الوُجود بل هُوَ من آثارِ وُجوده.

ثم للذين احتجوا على أن العالم ممكن ثلاثة أمور:

الأول أن الأجسام مركَّبة من الهيولي والصُّورَة ولا شيء من المركب بواجب الوُجود والهيولي والصورة كل واحدة منهما محتاج إلى الآخر ولا شَيء من الواجب محتاجٌ فالعالم بكلِّيته وأجزائه ممكن.

الثاني أن العالم وُجوده زائِد على ماهِيَّته وكل ما كان كذلك فهو ممكن.

الثالث أن العالم فيه كَثْرة ولا شيء مما فيه كَثرة بواجِب الوجود.

فهذه الأُمور الثلاثة: هِيَ التي عولوا عليها وأنت إن استحضرت الأصول المذكُورَة فيما مَضى عَرفت ما في هذه الطُّرُق وعليها. فهذا ما يتعلق بطريقة الإمكان.

ومن الناس من زَعم أن عَلة الحاجة هي الحدوث[1] وزعم أن احتياج ما لم يكن ثم كان إلى المؤثر أظهر في العقول من احتياج الممكن إلى السبب.

ثم منهم من زعم أن علة الحاجة هي الحدوث فقط ومنهم من زعم أن علة الحاجة هي الإمكان بشرط كونه مما سيحدث وهذه الطريقة الأُخيرة قوية.

ومن الناس من اعتمد على الإحكام والإتقان المشاهَدَيْن في السَّموات والأرضين[2] وخاصَّة في تَركيب بَدَن الانسان وما فيه من المنافع الجليلة

---

(١) دليل الحدوث هو دليل المتكلمين من المسلمين وله عدة طرق. أنظره في: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري (تحقيق الدكتور حمودة غرابة) ص ١٧ ـ ١٩. مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك ص ٣٧ ـ ٣٨، التوحيد لأبي منصور الماتريدي ص ١١ ـ ١٩، الارشاد للجويني ص ٣٩ ـ ٤٢، الشامل في أصول الدين له أيضاً ص ٢٦٣ ـ ٢٦٨، أصول الدين للبغدادي ص ٥٩ ـ ٦٨ ـ ٧٠، المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٣٥ ـ ٣٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٩ ـ ٢٦، المعالم في أصول الدين للرازي ص ٤١ ـ ٤٦، المحصل للرازي ص ٢١٣ المطالب العالية للرازي ١/٢٠٠ ـ ٢٣٣، المواقف للإيجي ص ٢٦٦، العقائد النسفية ـ ضمن مجموع مهمات المتون ص ٢٨ ـ الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ـ الذي نقض هذا الدليل ـ ضمن فلسفة ابن رشد ص ٤٧ ـ ٥٩، الفصل لابن حزم ١/٥٧ ـ ٧٢.
وهناك أدلة أخرى ذكرها الكندي ـ أنظر فلسفة الكندي للدكتور الألوسي ٩٢ ـ ١٣٩.

(٢) قال ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: «الطريق التي نبَّه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وُجدت تنحصر في جنسين»:
أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسمِّ هذه «دليل العناية».
والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات... ولنسمِّ هذه «دليل الإختراع». ص ٦٠.

والبدائع الغريبة التي تشهد فطرة كل عاقل بأنها لا تَصْدر إلا عَن تدبير حكيم عليم وهذه الطريقة دالة على الذات وعلى العالمية وهي طريقة من تأمَّلها ورَفَض عن نفسه المقالات الباطلة وَجَد نفسَهُ مضطرة إلى الاعتراف بإثبات المدبِّر عند مشاهدة خِلْقة أعضاء الحيوان.

أما الطَّبيعيون فإنهم استدلُّوا بالحركة وإنها لا بُدَّ وأن تنتهي إلى محركات غير متحركة وأن المحرك الذي لا يتحرك لا بدَّ وأن يكون له حاصلاً أبداً كل ما كان ممكناً في حَقِّه والذي يكُون كذلك لا بُدّ وأن يكون واجِب الوُجود.

ومن الناس من زَعم أن العِلْم بالله تعالى عِلْم بديهي فإن الانسان يجدُ نفسته عند الوقوع في محنة أو بلية متضرِّعة إلى مَوْجود قادِر يُخرجه من أنواع البلِيَّات. وأصحاب الرِياضات[1] وتجريد النفس يزعمون أيضاً أن العلم بوجود الله تعالى ضَروري بَدِيهي وبالله التوفيق»[2].

---

(١) يقصد المتصوفة.

(٢) ذكر الرازي هذه الطرق أيضاً في نهاية العقول، والرازي ـ كما يقول الدكتور الزركان ـ هو صاحب تقسيم أدلة وجود الله بالنظر إلى إمكان الأجسام وحدوثها، وإمكان الأعراض وحدوثها... ويلخص الدكتور الزركان الطرق التي استعملها الرازي في كتبه في ستة:

١ ـ إمكان الذوات... كما في نهاية العقول، والأربعين في أصول الدين، والخمسين والإشارة والمطالب... إلا أن الرازي يفترق فيه عن الفارابي وابن سينا بأنه يبطل الإدعاء بأن هذا الدليل ينظر إلى الوجود المجرد لا إلى العالم المحسوس.

٢ ـ إمكان الصِّفات: وهو الدليل المسمى بدليل الواجب والممكن، وقد ذكره الرازي في المعالم والأربعين ونهاية العقول والخمسين والمطالب العالية.

٣ ـ حدوث الذوات. وهو دليل الجوهر الفرد... في الأربعين.

٤ ـ حدوث الصفات ودليل الأحكام والاتقان وهو مسلك القرآن.. وأشار إليه في المباحث ونهاية العقول. ويسميه أحياناً دليل الآفاق والنفس. ويميل الرازي أحياناً إلى دليل الصوفية... ونقل الدواني عنه أنه يذهب إلى بديهية وجوب وجود الله... (فخر الدين الرازي ـ للدكتور الزركان ص ١٧٤ ـ ٢٠١).

الفصل الثاني في وَحْدة واجِب الوجود[1]

الأدلة التي عول عليها الحكماء في ذلك مبنية على مقدِّمات ست تكلمنا فيها في الكتاب الأول.

أولها أن الوُجُوب أمر ثُبوتي.

وثانيها أن الوجوب بالذات يمتنع أن يكونَ وصفاً خارجاً عن الذات.

وثالثها أن الوجوبَ وصفٌ مُشْترك.

ورابعها أن التعيُّن زائِد على مَاهِية المتعين.

وخامسها أن التعيُّن وصف ثبوتي.

وسادسها أن ما به الإشتراك غير ما بِهِ الإختلاف.

ثم إذ بيَّنا هذه المقدِّمات فَنَقُول لو قدَّرنا ذواتاً مُتَشاركة في وُجوب الوجود متباينة بالهويات والماهِيات والتعيُّنات فإنه لا بُدَّ وأن يكون وجوب

---

(١) قارن في مسألة «وحدانية الله»:
النجاة ص ٢٦٣ و٢٦٦ ـ ٢٦٧، الإشارات والتنبيهات ٣/٤٨١ ـ ٤٨٢ مجرد مقالات الأشعري ٥٥ و ٥٨، ٣٢٨، التوحيد للماتريدي ص ١٩ ـ ٢٧، الارشاد للجويني ص ٦٩ ـ ٧٥، الشامل ص ٣٤٥ ـ ٤٠١، أصول الدين للبغدادي ص ٨٥ ـ ٨٦، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٨ ـ ٥٢، معارج القدسي ص ١٦٤ المعتمد ص ٤٠ ـ ٤١، معالم أصول الدين ٧٩ ـ ٨١، المحصل ٢٧٩ ـ ٢٨٠ المطالب العالية ٢/١١٩ ـ ١٥١، الكشف عن مناهج الأدلة ص ٦٥ ـ ٦٩. المواقف في علم الكلام ص ٢٧٨، الفصل في الملل والأهواء والنحل ١/٩٣ ـ ١٠٩ و٢/٢٧٧. وغيرها من كتب العقائد، وانظر أيضاً: الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي ٤٢٥ ـ ٤٤٤، الحقيقة في نظر الغزالي ص ١٦٤ ـ ١٧٧، فلسفة الكندي للألوسي ص ٧٠ ـ ٧١ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ص ١٤٤ وشرح الأسماء الحسنى للرازي (لوامع البينات) ص ٣١١ ـ ٣١٧، رسالة التوحيد لمحمد عبده (الأعمال الكاملة ٣/٣٧٦ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين للشيخ مصطفى صبري ٣/٨٢ ـ ٣١٥ وفيه دراسة قيمة لمسألة وحدة الوجود... وكتاب الدكتور الزركان ص ٢٣٣ ـ ٢٣٩. وانظر ما عجز به الغزالي الفلاسفة بأنهم لا يستطيعون البرهنة على الوحدانية في تهافت الفلاسفة (بويج ص ١١٦ ودنيا ص ١٥٨ ـ ١٦٩)، ورد ابن رشد عليه في تهافت التهافت (٢/٤٦٠ ـ ٤٩٢).

وُجود كل واحدة منها مغاير الهوية كل واحدة منها.

فنقول لا يخلو إما أن تكُون بَين وُجوب وجود كل واحدة منها وبين تعيُّنه ملازمة أو لا تكون فإن لم تكُن بَيْن الجهتين ملازَمة كانَ الوُجوب غَير مقتضٍ لِذلك التعيُّن وذَلك التعيُّن لا يَقْتضي الوُجوب فاتِّصاف الوُجوب بذلك التعيُّن أو ذلك التعيُّن بذلك الوجوب يستدعي سبباً من الخارِج فيكون كل واحد من تلك الاشْخاص مُمكن الوجود محتاجاً إلى سبب يوجده ويشخصه فلا تكون الأشياء ا لواجبة واجبة هذا خلف. وأما إن كانَ بين الجهتين تلازمٌ فذلك التلازم إما أن يكون لا لِنَفْس طبيعتهما أو يكون لنفس طبيعتهما فإن كان الأول فقد عادَ المُحال وإن كان لِنَفْس طَبيعتهما فلا بُدَّ وأن يكون أحدهما علة والآخر معلولاً إذْ مَن المستحيل أن يكُونَ كُلٌ واحدٍ منهما عِلّة لِصاحبه إذ يلزم الدور.

وبتَقْدِير أن لا يَبْطلِ هذا القِسْم من هَذا الوَجْه يُمكننا تَقرير هذه بأن نقول يَمتنع أن تكون الخُصوصية مُقْتضِية للوُجُوب لأن الوجوب على هذا التقدير وإن كان داخلاً في ذات الخاصِّ إلا أنه يكون خارجاً عن تلك الخصوصية لأن جهة الاشتراك لا محالة خارجة عن جهة الامتياز لكنا قد بيَّنا في المقدمات أن الوجوب بالذات يستحيل أن يكون تابعاً لماهية غيره.

وأما إن جعلنا الوجوب بالذات متبوعاً وجعلنا تلك الخُصوصية معلُولة للوجوب فمتى تحقق الوجوب بالذات تحقَّقت تلك الخصوصية بعينها فكل واجب الوجود لِذاته ليس إلا ذلك الوَاجب الواحِد فإذاً واجب الوجود واحد هذا تَمام الحجة.

ويمكن إيرادُها على وَجْه آخَر فنقُول لو كانَ واجِبُ الوجود لذاته أكثَر من واحد لكانَ كُل واحدٍ مركَّباً من جُزْئين على ما تقرَّر فيكُون جزءاً من واجب الوُجود فيكونُ واجب الوجود متقوماً بهما فلا يكونُ واجبُ لذاته واجباً لذاته لأن قوامه بجُزْئه وجزؤه[1] غيره وما قوامه بغيره فليس بواجب.

---

(١) في الأصل: وجزئه.

ثم إنا ننقل الكَلام إلى جُزْئية فَنقول الجزءان لا بُدَّ وأن يتَشاركا في الوجوب وإلا لكان الواجب متقوماً بما ليس بواجب والمتقوم بغير الواجب غير واجب فالواجب ليس بواجب هذا خلف فإذا ثَبت تشاركهما في الوجوب الذاتي فلا بُدَّ وأن يتباينا من وجهٍ آخر، إذ لو لم يتباينا من وجهٍ آخَر لم يتميز أحدُهما عن الآخر فلا يكونان اثنين بل يكونان شيئاً واحداً فلا يكون لكل منهما جُزْءان وقد ثَبت ذلك هذا خُلْف. وإذا كان كُل واحد من الجزئين مشارَكاً للآخَر من وجه ومبايناً له من وجه آخر لزم أن يتركب كل واحد من الجزئين من جزئين آخرين. ودائماً كل ما يفرض فيه من الجزئين لا بدّ وأن يكونا متشاركَيْن في الوجوب ومتباينين من وَجْه آخر وذلك يُوجب انْقِسامهما إلى جُزئين آخرين فإذاً يجب أن يكون كل واحدٍ مِنْهما مُركَباً من أجزاء غير متناهية لكن كل كثرة فلا بدَّ فيها من الواحد لكن يستحيل أن يكون فيها واحد لأن ذلك الواحد يكون مشاركاً لغيره في الوجوب مبايناً له في الخصوصية فيكون فيه تكثُّر فلا يكون فيه واحد وكل ذلك مُحال. فإذاً واجب الوجود واحد.

ويُمكننا أن نُورد ذلك على وجه آخَر فنقول لو كَان واجِب الوُجود أكثر من واحِد لكانت الأشياء الداخلة تحته إما أن يكون تمايُزها بالذاتيات أوْلا بالذاتيات فإن كان بالذاتيات كان واجب الوجود جنساً تحته أنواع وإن كان لا بالذاتيات كان نوعاً تحتَه أشْخاص.

فَنَقُول مُحال أن يكونَ جنساً تحته أنواع من وُجُوه ثلاثة(١): الأول هو أنه لا بُدَّ لِتلك الأنواع من فُصول تميَّز بعضُها عن البعض وذلك باطل لأن الفصل يجب أن يكون عِلّة لوجود حصة النوع من الجنس فيكون لوجوب الوجوب بالذات وجود آخر فيكون موجوداً مرتين وذلك محال.

الثاني هو أن وجوب الوجود بالذات من حيث أنه كذلك هو الذي لا

---

(١) أنظر تهافت الفلاسفة للغزالي المسألة السابعة ص ١٤١ (بويج) وص ١٦١ (دنيا) وتهافت التهافت لابن رشد ٢/٢٦٣ ـ ٥٩٥. وقد سبق أن تعرض الرازي للمسألة في المجلد الأول.

يلزم من عدَم غيره عـدَمه ومن حيث أنـه متقوّم بـالفَصْل يلزم من عَـدم الفصل عَدمه فيكون الشيء الواحد متعلقاً بالغير وغير متعلّق به هذا خُلْف.

الثالث هو أنـه لا يخلو إما أن يتميَّـز كل واحـد منهما عن الآخـر بفَصْل يختص به وإما إن يمتاز أحدهما عن الآخر بفصـل وجودي والآخـر يمتازُ عنـه بعَدم ذلك المَعْنى وهذا الأخير ممتنِع لأنه إذا امتـاز أحدهمـا عن الآخر بعـدم الشرط الذي لذلك الآخر فيكون من شـأن وجوب الـوجود أن يثبت قـائماً مـع عدم شرط يلتحق بـه والعدم ليس لـه معنى مُحصَّل في الأشيـاء وإلا لكان في شيء واحد معان بـلا نهايـة فإن فيـه خلاف أشيـاء بلا نهـاية فـلا يخلو إما أن يكون وجوب الوجود متحققاً في المجرَّد من دون الـزيادة التي في ذِي الـزيادة أو لا يكون فإن لم يكن فليس لعَديم الشرط وُجوب الوجود، وإن كان فتكـون الزيادة فضلاً وحشواً في قيام واجب الوُجود وأما إن امتاز كل واحـد منهما عن الآخـر بفصل وجـودي، فلا يخلو إمـا أن يكونَ كـل واحد منهمـا شـرطـاً في وُجُـوب الـوُجـود فحينئـذٍ يَمتنـع خُلُو كُـلّ واحِـد منهمـا عن الشُّـرْطين وإذا كانا حاصلين فيهما فإما أن لا يكون حُصولهما موجبـاً لوُقـوع الامتياز وإمـا أن يُوجب تميُّز كل واحدٍ منهُما عن نفسِه بحُصول الوَصْفين في كـل واحد وإن لـم يكن كل واحد منهما شرطاً كان وُجوب وُجود هذا متقوِّماً دون ما في الآخر من المميز ووجوب وجود الآخر متقوَّماً دون ما في هذا من المميز فحينئذٍ لا يكون واحد من المميِّزين مقوماً للوجوب أصلاً لأن الوجوب قد تقرَّر عنـد عدم هـذا تارة وعند عدم ذلك أخرى بل يكونان عارضين وحينئذ يبقى الكـلام في سبب الإمتياز.

وأما إن قيل: بأن وجوب الوجود مشروط بأحد تلك الفصول لا بعينه.

فهـذا مُمْتنع لأنـه إذا كانَ هـذا الفَصْل غَيـر مُحتاج إليـه ولا ذلك أيضـاً محتاج إليه فقد تَشارك كل واحد منهما في أنه يستغني عنه فوجب أن لا يكون الواجب محتاجاً إلى كل واحد منهما.

فإن قيل: هذا مَنْقُوض باللَّوْن فإنـه لا يتقرَّر وجـودُه إلا إذا انضاف إليـه

فصل أي نوع من أنواعه كان وكذلك الهيولي لا يتقوَّم إلا عند صورة أية صُورَة كانَت ولا يعتبر في تقوُّم اللون فَصْل معين ولا في تقوم الهيولي صورة معينة.

فَنقُول إن اللون غير محتاج في ماهيَّته إلى شيء من تلك الفصول وإنما يحتاج في وُجودِهِ إليها واللون الذي هو حصَّة السواد محتاج في وجوده بعينه إلى فصل السواد وكذلك الذي في البياض فعلى هذا لو كان واجبُ الوجود كذلك لكان في وُجوب وُجوده مستغنياً عن الفَصْل فكان يجب أن يحتاج إلى تلك الفصول في وجود آخر فيكون للواجب بذاته وجود آخر هذا خلف وحاصِل هذا الوجه بعد التطويل يَرْجع إلى الوجه الأول.

وأما القِسْم الثاني وهو أن يَكُون وَاجب الوجُود نوعاً تحتَه أشخاص فذلك مُمتنع إما من حيث الإجمال فلأنه إن كان كل واحد منها مساوياً للآخر في تَمام الماهية ومفارقاً له في غير الماهية وهُوَ ما لكل واحد منها من التعيُّن والتشخُّص وَجَب أن يكون التعيُّن الذي هو زائد على الماهية ولا حق بها مستدعياً لعلة غير تلك الماهية وغير لوازمها فيكون لولا تلك العلة لم يكن ذلك الواجب فيكون الواجب المعين معلولاً فلا يكون الواجب واجباً هذا خُلْف.

ومن وجه آخر وهو أنَّكَ قد عَرفت أن الطَّبيعة الوَاحِدَة لا تتكَثَّر إلا بسبب تكثُّر الحامِل والمادَّة.

وبالجُملة فلا بُدَّ من التباين في الوقت والزمان والحيِّز والمكان فما ليس يعقل في حقه ذلك استحال أن يكون نوعه في أشخاص كثيرة.

وأنْت تعلم أن هَذه الأدلة كلّها مبنية على تلك المقدِّمات السِّت، وأن الحكماء لم يتكلّموا في اتقانها وإنما طوَّلوا أنفاسهم في تكثير هذه الأدلة التي هي متفرِّعة على تلك الأصول. ونحن قد قُلْنا في تلك الأصول ما حضرنا في الوقت ونرجو من الله تعالى أن يفتح علينا أبواب رحمته في زيادة إتقان تلك الأصول.

الفَصْل الثالث في نَفي الكَثْرَة عن واجب الوجود[1]

لا يجوز أن تكون له أجزاء تقوِّم ذاته لا أجزاء حِسِّية كما يكون للجِسْم من الأَجزاء الحِسِّية ولا عَقلية كما لَهُ من جزئية الهيولي والصورة في المشهور لأن المركَّب مُحتاج إلى جُزْئه وجزؤه غيره فالمركَّب محتاج إلى الغير والمحتاج إلى الغير مُمكن لذاتِهِ فإذاً واجب الوجود لِذاتِهِ مُمكن لِذاته هذا خُلْف.

وقال بعضهم البرهان لم يدل إلاّ على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم أن الموجود المركَّب من أُمور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون أيضاً ممتنع الإرتفاع فحينئذ يكون صالحاً لأن تنقطع عنده سلسلة الحاجة.

فنقُول في جَوابه أن كل واحدٍ من أَجزائه لَو كان واجباً لِذاتِهِ لكانَ واجِب الوُجُود لذاتِهِ أكثر من واحِد وقد أَبطلنا ذلك فإذاً واجِب الوُجود مِنْها جُزْء واحد وباقِي الأَجزاء مُمْكن فالمجمُوع الحاصِل منْ تلك الأَجزاء الممكنة أيضاً مُمكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكناً هذا خُلف.

ومما يُستدلُّ به على نَفْي الكثرة أن نقول: كلِ واحد من تلك الأجزاء إما أن تكون بينها ملازمة أو لا تكون بينها ملازمة أصلاً أو تكون الملازمة من أحد الجانبين دون الآخر فإن كانت الملازَمة من الجانِبَيْن فتِلك الملازَمة إما أن تكون لِذاتَيْهما أو لِثالث فإن كانَت لثالِث كان ذلك المركب من حيث هُوَ هُوَ مَعْلُول ذلك الثالِث وإن كانت لذاتيهما فلا يخلو إما أن تكون لأحدهما حاجة في تحققه إلى الآخر أو لا تكون إليه حاجة ولا إلى ما يحتاج إليه الآخَر

---

(١) أنظر: النجاة ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ (في بساطة الواجب)، الإشارات والتنبيهات ٤٧٢/٣ ـ ٤٧٣، (الفصل الحادي والعشرون من النمط الرابع)، وجميع المراجع المذكورة في مسألة الوحدانية سابقاً، باعتبار أن الوحدانية تعني أمرين عند الفلاسفة والمتكلمين:
١ ـ نفي الكثرة في الذات.
٢ ـ نفي الشريك والند والضد.

وهذا القسم الأخير يُوجب استِغناء كُلِّ واحِد مِنْهما عَنِ الآخَرَ وانقطاعه عنه لأن الشيء إذا كان غنياً في وجودِهِ عن الآخَر وعما يحتاج إليه الآخر فلو قدرنا عدم ذلك الآخَر لم يؤثر عَدَمُه في عدم الآخر بوجْه أصلاً فيكون كل واحد منهما غنياً عن الآخَر من كل الوجوه فلا يمكن وجوب مقارنتهما إلا إتفاقياً كما يقال متى كان الانسان ناطقاً فالحِمار ناهِق فإنَّ دوام مقارنتهما ليس لأن في أحدِهما اقتِضاء للآخَرِ بلْ كُل واحد منهما بحال لو قدر عدم الآخر فإن الأول لا ينْعَدم فإذاً لا يحصل من وجود موجودَين أو جزئين هذا شأنُهما مجموع يكون لذلك المجموع وحدة حقيقية فإذاً لا بدّ وأن تكون لأحد الجُزْئين حاجَة إلى الجُزْء الآخَر أو إلى ما يَحتاج إليه الآخَر ومِن الممتنع أن يكون لِكُل واحِدٍ منهما حاجَةٌ إلى الآخَر وإلا لَزم تقدُّم كُل واحدٍ منهما على الآخر الموجب لتقدُّم كل واحدٍ منهُما على نفسه فإذاً ذلك التعلُّق يكون في الوجود من جانِب واحد فلا يكون الجزءان معاً في درجة الوجوب بل يكون أحدهما واجباً لذاته والآخَر ممكناً لذاتِهِ معلولاً لذلك الواجب فثبت أن واجِب الوُجود على كل حال يجب أن يكون واحداً.

واعلم أنا إذا قلنا إن وَاجِب الوُجود واحِد في ذاتِهِ فلَسْنا نَعني به أنه يجب أن يكون واحداً في سُلُوبه وإضافاته وكيف نقوك ذلك وكل شيء فإنه مسلوب عنه أُمور غَير متناهِية ويُضاف إليه أُمور غَير متناهِية وهُو إذا أُخذ مع تلك السُّلوب والإضافات لا يكون واحداً حقيقياً بل المدَّعي أن الذات التي هي معروضة تلك السلوب والإضافات لا تكون إلا واحدة.

وبالجُملة الذَّات التي هِيَ مَعْرُوضة للصِّفات الحقيقية والإعتبارية يجب أن تكون واحدة. ومما يحقّق ذلك أن الوحدة أبعد الأشياء عن طِباع الكثرة ثم إنه تعرض لها سُلوب غير متناهية فإن المراتب الغَير المتناهية من الأعداد مسلوب عنها ولها إلى كل مرتبة من تلك المراتب إضافة. فظَهر وبَان أنه لا مَحيص عن تَكثير السُّلوب والإضافات فظهر أن واجب الوجود لا يجوز أن تكون في حَقيقته كَثْرة.

الفصل الرابع في أنه تعالى لَيْس بجِسْم[1]

وذَلك من وُجوه خَمْسة:

الأول أن كُلَّ جِسْم فإنه يَفْرض فيه أَجزاء حسية يكون كله متعلقاً بها ولا شيء ما هو كذلك بواجب الوجود.

والثاني أن كل جسم فإنه يُوجد جِسْماً آخر مشاركاً له في نوعه أو في جنسه لأنه لو وُجِد ما يشاركه في تَمام ماهِيته فقد وُجد ما يشارِكُهُ في نوعِه وإن لم يوجد مثله فلا شَكَّ أن جسماً آخَر موجودٌ مِثْل النبات والحيوان هو مُشارِك للجِسْم الواجب وُجوده في الجِسْمية فيكونُ ذلك الجِسْم الواجِب داخلاً تحت جنس وممتازاً عن سَائِر الأَنواع بفَصْل مقوِّم فيكُونُ واجِب الوُجود مركباً وواجب الوجود ليس بمركَّب. وفي هذه الحجَّة كَلام يمكِنُكَ أن تعرفه من الأصول الماضِية.

الثالث ما بيَّنا في باب «العلة والمعلول» أن القوى الجسمانية متناهية الفعل وثبت أن واجب الوجود يجب أن لا تكون لإفاضته للوجود بداية ولا نِهاية فلا يكون واجب الوجود جسماً.

الرابع ما بيَّنا في كتاب «النفس والعقل» وُجود جواهر غير جسمانية وبيَّنا

---

(١) أنظر: التوحيد للماتريدي (بتحقيق الدكتور خليف) ص ٣٨، الارشاد للجويني ص ٦١، الشامل للجويني ص ٤٠٩ - ٤٢٥، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٨ - ٢٩، معارج القدس ص ١٦٣، معالم أصول الدين للرازي ص ٤٦، شرح أسماء الله الحسنى (لوامع البينات) للرازي ص ٣٥٩ - ٣٦٠، المطالب العالية له ٢/٢٥ - ٣٤، المواقف ص ٢٧٣، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن فلسفة ابن رشد ص ٧٩ - ٨٣، الجام العوام عن علم الكلام للغزالي ص ٥٥ - ٥٦، الفصل لابن حزم ٢/٢٧٧ - ٢٧٩، تهافت الفلاسفة (بويج ١٥٠، دنيا ١٩١ - ١٩٣)، تهافت التهافت لابن رشد ٢/٦١٢. مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢١٠.

وقد مرَّ الرازي فيما يرى الدكتور الزركان في هذه المسألة بمرحلتين «مرحلة اتجه فيها إلى نظر المتكلمين ومرحلة ثانية تلت الأولى وقد اتجه فيها إلى القرآن...» وقام بدراسة لهاتين المرحلتين في ثنايا كتب الرازي المختلفة... (ص ٢٤١ - ٢٥٢).

إن عِلَّة المجرَّد يجب أن تكون مجرَّدة والبَارِي تعالى مَبدأ المبادىء فيجب أن لا يكون جسماً.

الخامس أن كل جِسْم مركَّب من الهيولي والصورة، ولا شيء من الواجب بمركب وأيضاً فقد قدَّمنا أن الهيولي والصُّورة لَيست إحداهما عِلَّة مُطلقة لِقوام الأُخرى بل العِلة المطْلَقة لهما شَيءٌ ثالث غير جسماني فلا يكون واجِب الوجود جسماً وقد عَلِمت ما في هذه الطريقة.

الفصل الخامس في أنه تعالى لَيْس بجَوْهر(١)

الجَوْهر لفظٌ مشترَك بين أُمور كثيرة والذي نقتصر عليه منها هاهنا أموراً أربعة(٢):

الأول أن نعني بالجوهر كل موجود غنيّ عن المحل والموضوع وَواجب الوجود بهذا المعنى جَوْهر.

الثاني أن نعني به كل ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهذا إنما يتناول الشيء الذي يغاير وُجوده ماهيَّته فإن قُلنا بأن وجود الباري تعالى هو نَفْس ماهيته لم يكن الباري جوهراً بهذا المعنى وإنْ قُلنا بأن وجوده زائد على ماهيّته كانَ جوهراً.

الثالِث أن نَعني به الذات القابِلة للصِّفات والحُكَماء اتفقوا على أن

---

(١) أنظر: «الإرشاد للجويني ص ٦٤، الشامل ٥٧١ ـ ٥٧٥، الإقتصاد في الإعتقاد ص ٢٨، معارج القدس ١٦٥، معالم أصول الدين ص ٤٧، شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص ٣٦٠، المطالب العالية للرازي ٣٥/٢ و ١١٥، المواقف للإيجي ص ٢٧٣، مقاصد الفلاسفة (الغزالي) ص ٢١٦».

(٢) زاد الرازي على هذه الأربعة واحداً في المطالب والمعالم وهو أن الجوهر يطلق بمعنى المتحيز الذي لا ينقسم. ثم هو يرتضي في المطالب العالية المعنى الثاني (الموجود الغني عن المحل) فقال: وأحق الأشياء بأن يكون جوهراً بهذا التفسير هو الله تعالى لأنه غنيّ عن المحل الذي يحل فيه وعن الحيِّز الذي يحصل فيه وعن الفاعل الذي يوجده وعن الصورة التي تتممه (١١٥/٢). فهو إذن يرتضي المعنى لا اللفظ أو الاسم لأن الأسماء توقيفية كما يقول في «لوامع البينات»: والنصارى يطلقون هذا الاسم على الله وهو عندنا باطل (ص ٣٦٠).

ذات الباري تعالى لا يمكن أن تكون موصوفة بشيء من الصفات الثبوتية الغير الإضافية لأن تلك الصفات إما أن تكون واجبة لِـذواتها أو لا تكـون ومحال أن تكون واجِبة لذواتها.

أما أولاً فلأنه يلزَم مِنْه وُجود شَيْئَين واجِبَي الوُجود وهُوَ محال.

وأما ثانياً فلأن المَوْجود الواجِب لِذاتـه استَحال قِيـامُهُ بغَيْـرِهِ وتوقفـه في وُجوده على ذلك الغَيْر. وأما إن كانت ممكنة الوجود لذَواتها فتكـون لها علة، وعِلَتُهـا إمّـا ذات البـاري تعـالى أو مـا ينتهي إلى ذاتـه تعـالى، لِمَـا ثبت أن واجب الـوجود واحـد فلو كانت تلك الصفـات حالـة منطبعـة في ذاتِ الباري تعـالى لكانَ البـاري فاعـلاً لها وقـابلاً لهـا وقد ثَبت أن ذاتـه بَعيدة عن أنحـاء التكثُّر فتكون الذَّات الأَحدية قابلة وفاعِلة معاً وذلِك مُحال.

هذا حاصِل ما قِيل فيه وهـو مَبني على أن البسيط لا يكون بـالنسبة إلى الشيء الواحد قابلاً وفاعِلاً وقد قُلنا فيه ما سَمِعته.

ومما هو مَوْضع التعجُّب الكَثير أنهم اتفقوا على أن تعقل الأشياء عبـارة عن انطباع صورها في العاقل واجْمَعوا على أن الباري تعـالى عالِم بـالكُلِّيات فإذاً قد حصلت في ذاته صور المعلومات وتلك الصور معلولات ذاته فإذاً ذاتـه فاعلة لها وقابلة وذلك يبطل ما قالوه.

فإن قيل إنهم يُنكرون ارتسام صُوَر الكليات في ذاته.

فنقول إذا كانَ العلم عندهم عبارة عن ارتسام صور المعلومات في ذات العالم فمتَى انكروا هذا الارتسام فقد انكروا كونه عالِماً.

ثم الـذي يدل على اعتِـرافهم بذلـك ما ذكره الشيخ الرئيس في النَّمط السابع من الاشارات[1] بعدما بين أن العاقل لا يتَّحد بالمعقول فـإنه أورد على نفسه سُؤالاً.

---

(١) هو الفصل السابع عشر من النمط السابع ٣/٧١٢ ـ ٧١٦.

فقال: لعلك تقول لو كانت المعقولات لا تتَّحد بالعاقل ولا بَعضها مع بعض لما قد ذكرت ثم قد سَلَّمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فلم يكن واحداً حقاً بل هناك كثرة.

وأجاب بأنه «لما كان تعقُّل ذاته بذاته ثم تلزم قَيُّومِيَّتُهُ[1] عقلاً لذاته بِذاته أن يعقل الكثرة جاءَت الكثرة لازِمة متأخِّرة لا داخِلة في الذات مقوِّمة وجاءت أيضاً على ترتيب. وكثرة اللوازِم من الذات متباينة أو غير متباينة لا تثلم الوحدة. فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثر سُلُوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء. لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته» فهذه ألفاظ «الإشارات».

وهي صَريحة فيما ذَكرناه لأنه سَلَّم أن عقله للكثرة كثرة لازمة للذات متأخِّرة لا داخلة مقوِّمة وسلَّم أيضاً أن الأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكل ذلك نفس ما ادعيناه من أن ذاته تقتضي أموراً تحصل في ذاته وعند ذلك يبطل قولهم: إن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً.

وأما في «الشفاء» فإنه في الباب الذي أثبت فيه أن واجب الوجود عَقْل وعاقِل ومَعْقُول بيَّن أن صُوَر المعقُولات إما أن تكون مَوجودة في ذَاتِهِ أو لا تكون فإن لم تكن فإما أن تكون موجودة في محل وهي الصور الأفلاطونية التي أبطلناها وإما أن تكون موجودةً في شَيء آخَر وذلك أيضاً باطِل، فتعيَّن أن تكون الصُّوَر المعقولة مرتَسِمة في ذاته وإنما لم ننقل عبارته في هذا المعنى لِطُولها وإن أُردتها فطالع هذا الموضع من كتاب «الشفاء».

ثم قال بعد أن تكلم في ذلك: وينبغي أن يُحفظ أن لا تكثَّر ذاته ولا يتأتى بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافةٍ ما ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها. فهذا ما ذكره في هذا الموضع.

ومما يُحقِّق أنه لا بُدَّ لهم من الاعتراف بذلك أنهم زَعَموا أن إدراك

---

(١) في الأصل: قيومته.

الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك، والباري مُدرك للأشيـاء عالم بها. فيجب أن تكون حقائقها متمثلة في ذاته. وأيضاً فإنهم عندما بيَّنوا أن العلم يجب أن يتغير عند تَغيُّر المعلوم زَعموا أن العِلم لَيس مجرَّد إضافة فقط بل هو عبارة عن كيفية ذات إضافة وإذا كانَ كذلك فعِلم الباري تعالى بالأشيـاء يجب أن يكـون صِفات ذات إضـافات وتلك الصفـات تكون قـائِمـة بـذاتِ البـاري تعالى. وذلك يحقِّق ما ذكرناه.

فإن زَعموا أن عِلْمـه بالأشيـاء هو نَفس ذاتـه فذلـك يناقِضُـه قولُهُم: إن العلم عبـارَة عن حصول صُـورة مُساويـة للمَعْلوم في العـالِم. ومَعْلوم أن ذات الباري تعالى لا تمـاثل شيئـاً من الممكنات فكيف يكـون نفس ذاته هـو العلم بالممكنات. وأيضاً يناقِضُهُ تسليم الشيخ في الفصـل الذي أوردنـاه هاهنـا من «الإشـارات» أن علمه بـالكثرة لازِم لعلمِـه بذاتـه خارج غيـر مقوِّم لـذاته ومِنَ المعْلوم أن الـلازم للشَّيء الخارِج عَنـه الغَيْر المقـوِّم لـه ليـس هـو نفس ذلـك الشيء.

فظهَر مما ذَكَرنـا اعترافُهم بـلْ اتفاقهم على أن ذات البـاري تعالى عِلَّة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته فتكون ذاته فـاعلة لتلك الصورة وقـابلة لها. وإذاكان ذلك عَيْن مذهبهم فَكَيف اتفقوا على إنكاره وكيف بَنَوا عليه هذه المسـائل إبطالاً وإثباتاً وما ذاك إلا لأجل أن الحب الشديد لهذه الكلمات مانِـع عن الوقوف على تناقضها وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفي على المبتدي فضلاً عن المنتهي.

ومن الإشكـالات عليهم في قَـوْلهم البَسيط لا يكـونُ قـابـلاً لِلشيء ولا فـاعلاً لـه أن كونه عِلة ومبدأ لـلأشياء من الأمـور الإضافيـة والإضافـات أمور وجودية في الخارِج عندَهم فإذاً ذاتُهُ مَبْدأ لتلك الإضافات وقابلة وأيضاً فقد بيَّنا في الكتاب الأول أن تعين واجب الوجود لذاته لا بدّ وأن يكـون مفهومـاً زائداً على مُجرد كونه واجباً ولذلك فإن المفهوم من الـواجب لا يمنع من أن يكـون مقـولاً على كثيرين والمفهـوم من هذا الـواجب يمنع من ذلـك فإذاً تعين هـذا الواجب زائد على كونه واجباً وهو وَصْف ثُبوتي.

وهذِه أُصول عليها بَنَوْا أَدِلَّتهم في وَحدة واجب الوجود ثم إن ذلك التعيُّن معلول لوجوبه وصفة له فقد صَدر عن حقيقته التي هي الوجوب الذاتي ذلك التعيُّن مع كونه موصوفاً به وهو يبطل ما قالوه.

وأيضاً فقد دَللنا على أن وجوده تعالى زائِد على ماهيته وماهيته علة لذلك الوجودِ موصوفة به وهو يبطل ما ذكروه. فظَهر ضعف حِجَّتهم على نفي الصفات. بل هم يُثْبتون الصفات وهي الصُّوَر المعقولة المرْتسمة في ذات الباري تعالى ولما كانَت الماهيات المعقولة غَير متناهية كانت الصور العقلية المرتسمة في ذات الباري تعالى أيضاً غير متناهية.

ثم إنهم يَقُولون هذه عَوارض متقوِّمة بذاتِ البارِي تعالى.

والصفاتية[1] يقولون هذه صفات قائِمة بذات الباري. فلا فَرْق بينهم وبين الصِّفاتية إلا أن الصِّفاتية يُسَمُّون هذه الأمور صفات ويقولون إنها قائمة بالذات والحكماء يُسَمُّونها عوارِض ويقولون إنها متقوِّمة بالذات فالاختلاف في اللَّفْظ لا في المعنى.

الأمر الرابِع المفهوم من لفظ الجوْهر أن يكون مورداً لِلصفات المتعاقبة[2]. واحتجُّوا على أنه لا يجوز أن يكون الباري تعالى كذلك بأمور أربعة أقواها أن كل صفة يعقل ثبوتها لِواجب الوجود فإما أن تكفي في تحقُّقها ذات واجب الوجود أوْ لَا تكفي فإن كفت ذاته فيها وَجَب حصول تلك الصِّفة له دائماً بدَوام الذات وإن لم تَكْف كانَ ثُبوت تلك الصفة أو لا ثبوتها متوقفاً على ثُبوت شيءٍ آخر أو لا ثبوت ذلك الشيءِ لكنَّ ذاته تعالى لا تخلو عن ثبوت تلك الصفة أو لا ثبوتها وكلاهما متوقِّفان على ثبوت ذلك الغير أو لا

---

(١) الصفاتية: هنا كل من يثبت الصِّفات الإلهية، وقد أفرد لهم الشهرستاني فصلاً مطولاً من كتابه «الملل والنحل» تحدث فيه عن صفاتية السلف، مؤولة وغير مؤولة ومشبهة وغير مشبهة... حتى انتهى الأمر إلى أبي الحسن الأشعري وانتقلت به ـ كما يقول الشهرستاني ـ سمة الصفاتية إلى الأشعرية. ثم قال: ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية. ثم ساق مذهب هؤلاء الثلاثة (١/٩٢ ـ ١١٣).

(٢) يرد الرازي هذا المعنى في «المطالب العالية» باعتباره محالاً على الله عزَّ وجلَّ.

ثبـوته فـإذاً ذاته تكـون متوقفـة على ذلك الغيـر فتكون ذاتـه في نفسها ممكنـة الوجود.

ولنَذْكر ذلك بعبارة أقـرب فنقول: إن كـل متلازِمَيْن فـلا بدّ وأن يكـون لأحدهما إلى الآخر حاجة، أو يكونـا منتسبين إلى ثالث وهـاهُنا طـرفا النقيض من الثُبوت واللاثبـوت من لوازم ذات البـاري فلا بُـدَّ وأن يكون أحـدهُما إلى الآخَر محتاجـاً أو يكونـا مُسْتندين إلى ثـالِثٍ. فإن استَنـد أحدهمـا إلى الآخر فيكـون ذلك الحُكْم هـو المستند إلى الـذات وإنما يكـون كـذلـك إذا كـانت الذات كافية في وقوع تلك الصفة أو لا وقوعها وإذا كانت الـذات كافيـة امتنع وقوع التغير وأما إن لم يستند الواحد منهما إلى الآخر فكل واحد منهمـا ممتنع الانفكاك عن الآخر ولَزم أن يكون كل واحد منهما ممكناً فتكون ذات الواجب ممكنة وهو محال.

فإن قيل فذات واجب الوجود بالنسبة إلى كل شيء لا تَخْلو عن ثُبوته أو عن عَدَم ثبوتـه وثبوت ذلـك الشيء وعَدَمـه يتوقَّف على ثُبـوت علة ذلك أو لا ثُبوت عِلّته فَعَلى مَساق قولِكم لا خَلاص عن احتياج ذاتِ واجِب الـوُجود إلى الغير.

فواجب الوجـود لا يَخْلو عن ثُبوتـه أو لا ثبوتـه لكنَّ ذات واجب الوجـود تكون كافية إما في ثبوت ذلك الشيء أوْ لاَ ثبوته لها على معنى يـان ما ثبت لـواجب الوجود فإنما يثبت لأجل أن ذاته تقتضيه وما لا يثبت فـإنما لا يثبت لأن واجب الوجود لنفس حقيقته يدفَعُهُ.

وبالجملة فسَلْب ما يُسْلَب عنه وثُبوت ما يَثْبت لَهُ لَيس إلا لنَفْس حقيقته فلا يَلْزم توقُّفه على الغَيْر وأما لو لم يكن مستقلاً باقتضـاء ثُبوت ذلـك الوصـف أو باقتضاء سلب ذلك الوصف فلا محالة يكون متوقِّفاً على أحد الأمرين أعني عِلّة الثبـوت أو الـلاثبـوت والمتـوقِّف على الغَيْـر مُمْكِن فثبت أن التغيُّـر علي واجب الوجود محال وهو المعنى بقولهم أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته.

وقد تمسَّك بعضُهم بأنه لـو أمكن أن تحدث لِـذات الباري تعـالى صِفَة لم تكن لكانَ المؤثِّر فيها هُوَ ذاته والقابِل لها هو ذاته وذلـك مُحال وقـد عَرفت ضعف هذه الحجة.

وقد تمسَّكوا أيضاً بأن كل صفة تحصل لواجب الـوجود فـالمبدأ لهـا إما ذات واجب الوجود أو مـا يستند إليـه وكيف ما كـان فيلزم من امتناع تغيـر ذاته امتناع تغير لـوازمه القـريبة والبعيـدة فإذاً يمتنـع التغير عليـه. وهُو ضعيف لأن للسائل أن يقول هذا باطل بالحوادث المحسوسة فإنها متغيِّرة مع استنـادها إلى ذات واجب الوجود إما بغير واسـطة أو بواسـطة فلم لا يجوز أن يكـون هاهنـا كذلك.

وقد تمسَّكوا أيضاً بأن كل ما يصح عليه التغيُّر فإنه قبل وقوع ذلك التغير يكـون بالقـوة متغيراً وواجب الـوجود يستحيـل أن يكون بـالقـوة متغيـراً وهـذه الحُجَّة لَفظية لأن المرَاد بالقُوَّة هي الإمكان فنَقُول لم لا يجُوز أن يكون واجب الوجود واجبـاً في ذاته وممكنـاً في بعض صفاتـه وعلى هذا التفسيـر(١) قد زال التناقض.

الفصل السادس
في أنه سبحانه وتعالى ليس بعرَض(٢)

لأن العَرض مُحتاج إلى الموضوع ولا شَيء من المحتـاج بواجب وليس أيضاً صورة لهذا المعنى.

فإن قِيل لم لا يجوز أن يكُون غَير محتاج إلى الحُلول في المحل ولكنه يصح عليه الحلول.

قلنا: لما مضى أن كل ما يصح عليه الحُلول ويجب عليـه الحُلول ولأنه

---

(١) في نسخة: التعبير.

(٢) أنظر الارشاد للجويني ص ٦٢، الشامل له أيضاً ص ٥٤٢، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩، معـارج القـدس ص ١٦٣، المـواقف لـلإيجي ص ٢٧٣، مقـاصـد الفـلاسفـة للغـزالي ص ٢١٠.

إما أن يحلَّ في الأجسام أو في غير الأجسام، والأول يَلْزم منه انقسامه تبعاً لانقسامها وذلك محال. والثاني مُحال لأنه إذا كانت ذاته غنية عن ذلك الشيء الذي فرض محلاً لها لم يكن حلول أحدهما في الآخر أَوْلى من حلول الآخر فيه فإما أن يحل كل واحد منهما في الآخر وهو محال أو لا يحل أحدهما في الآخر وهو المطلوب.

وأقول لو ثَبت القَوْل بالهيولي فهو تعالى ليس بهيولي لأنها متقوِّمة بالصورة محتاجة إليها فلا تكون واجبة الوجود لذاتها وليس قابلاً للعَدَم لأن واجب الوجود هو الذي لا تكون حقيقته قابلة للعدم إذ لو كانت قابلة للعدم وهي أيضاً قابلة للوجود فحينئذ يكون واجب الوجود ممكناً هذا خُلْف وإذا لم تكن حقيقته قابلة للعدم استحال عليها العدَم وأيضاً فلأن عدمه لما تجدد بعد ما لم يكن فلا بدّ وأن يكون له سبب فإما أن يكون لعدم ما كان محتاجاً إلى وجوده أو لوُجود ما كَانَ محتاجاً إلى عدمه.

والأول باطِل لوجهين: أما أولاً: فلاستحالة احتياج الواجب لذاته في وجودِهِ إلى غيره.

وأما ثانياً: فلأن الكلام في عدم ذلك الشرط كالكلام في عدمه.

والثاني أيضاً باطل لأن ذلك الذي حدث يستدعي سبباً والأسباب مستندة في سِلسلتها إلى واجب الوجود فإذاً وجود ذلك الحادِث مُحتاج إلى وجود واجب الوجود فيَستحيل أن يكون مؤثراً في عدمه وإلا لَكان مؤثراً في عَدَم ما يلزم من عَدَمِهِ فيكون مؤثراً في عَدَم نَفسِهِ. وأيضاً فلأن عدمه لما تجدد بعدما لم يكن فلا بدّ وأن يكون لذلك العدم سبب فكان وجوده محتاجاً إلى عدم ذلك السبب للعدم والمحتاج إلى الغير ممكن فيكون الواجب ممكناً هذا خُلْف.

وأما الذين يعتَقِدُون أن وجوده عين ماهيته فإنه يمكنُهم[1] أن يذكُروا

(١) في الأصل خطأ: يمكنهم.

حُجَّـة أخرى وهي أن الممكنات إذا شرط فيها الوجود لم تكن قابلة للعدم فإن السواد بشَرْط كَوْنه مَوجوداً يستحيل أن يكون قابلاً للعَدَم فإذا كـانت الممكنات القابلة للعدم متى شرط فيها الوُجود خَرجت عن قُبول العَـدَم فالـذي لا اعتبار لحقيقته إلا الوجود كيف يكون قابلاً للعدم؟.

وأقول لَيس له ضـدّ لأنه إن عَني بـالضّد مـا يؤثِّر في عَـدَمِهِ فقـد بيَّنا أن العدَم عليه مُحال وإن عني به ما لا يَجْتمعان في المحل أو في المَوْضـوع فقد بيَّنا أنه ليس له مَحَل ولا مَوْضوع.

وأيضاً ليس له ندّ(1) لأنه لا مِثْل له ولا يمكن أن يتَّحد بغيره لوجهين.

أما أوَّلاً فلأن الاتِّحاد في نفسه غير مَعْقول على ما سَلَف.

وأما ثانياً فلأنه يُوجب صِحَّة العَدَم والحُدوث عليه وذلك محال.

وَلَيس له جِنْس ولا فَصْل ولا حدّ لذاته لبراءته عن التكثُر.

وأقول إنه لا يجـوز أن يكون مـوضوفـاً باللون والـطعم وبالـرائحة(2) لأن

---

(1) قارن بالقسم الـذي عقده الـرازي لبيان أنـه تعالى منـزه عن الضد والنـد في المطالب العـالية ١١٧/٢ ـ ١٥٠ أيضاً الاشارات والتنبيهات ٤٨٠/٣ ـ ٤٨١، وفيه عـرف ابن سينا الضـد بأنـه «يقـال عند الجمهـور على مسـاوٍ في القـوة ممانـع، وكل مـا سوى الأول فمعلول والمعلول لا يسـاوي المبدأ الـواجب، فلا ضـد للأول من هـذا الوجـه، ويقال عنـد الخاصـة لمشارك في الموضوع معـاقب غير مجـامع، إذا كـان في غايـة البعد طبـاعاً. والأول لا تتعلق ذاتـه بشيء فضلاً عن الموضوع. فالأول لا ضد له بوجه». و«الأول لا نِدَّ له بوجه ولا ضـد له ولا جنـس له ولا فصل لـه فلا حـد له ولا إشـارة إليه إلا بصـريح العـرفان العقلي» وانـظر أيضـاً النجـاة (ص ٢٦٦) فصل: نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد.

(2) قـال أيضاً في «المحصـل»: «اتفق الكل على أنـه تعالى ليـس مـوصـوفـاً بـالألـوان والـطعـوم والروائح، والمعتمد الإجماع والأصحاب قالوا اللون جنسي وتحته أنواع وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال، وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان... إلـخ» (ص ٢٣١)، وقد اعتمـد على الإجماع أيضاً في «نهاية العقول». أما في «معالم أصول الدين» فإنه يستدل على بطلان ذلك بأنه «يستحيل قيـام الحوادث بـذات الله تعالى خـلافاً للكـرامية...» (ص ٤٩ ـ ٥٠). وأما في «الخمسين» فيذكر أن الألوان والروائح والطعوم كيفيـات متساويـة فليس بعضها صفـة كمـال والأخر صفـة قبح ـ وهي حجـة الأشاعـرة. إلا أنـه يـرفض هـذا الـدليـل في النهـايـة والمحصل لأنه مبني على قـاعدة زائفـة «ليس عدد أولى من عـدد» (أنظر فخـر الدين الـرازي =

اللون عبارة عن هذه الهيئة المحسُوسَة بالبصر المختصة بالجسم ذي الوضع فإن كانَ له لون فذلك إن أمكن أن يحس بالبَصَر وجب أن يحس في جهة مخصوصة ووضع مخصوص فتكون ذاته مخصوصة بالجهة ومَوْصوفة بالوضع وذلك محال وإن لم يمكن أن يحس بالبصر كان وُقوع اسم اللون عليه وعلى ما نعقله من اللون باشتراك الاسم ويرجع حاصِل المطالَبة إلى المطالبة بنفي صفة غيرِ معقولة وذلك مما لا يمكن إقامة البرهان على نَفْيها ولا على إثباتها فإن كلَّ تَصديق فلا بدّ فيه من تصوُّر الطرفين.وهكذا الكلام في نفي الشُّهوة والنَّفْرة وسائِر ما يعد من الصفات وبالله التوفيق.

= للزركان ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤).

وأما في المطالب العالية فيخصص الفصل الثاني عشر من الجزء الثاني لبحث تنزيه الله عن الكيفيات وعرض فيه لرأي الأشاعرة. وذكر أنها مستبعدة عقلياً لأنها من صفات الأجسام ثم انتقده (٢/٩٩ ـ ١٠٠).

وانظر أيضاً أصول الدين للبغدادي ص ٧٨

الباب الثاني
في احصاء صفاته تعالى وفيه عشرة فصول

الفصل الأول
في أنه سبحانه وتعالى عالِمٌ بذاتِهِ وبالكُلّيات(1)

وعليه بُرهانان: الأول أنا بيَّنا أنه لَيْس بجِسْم ولا جِسْمانِي فيكُون مجرَّد الذات وقد بيَّنا في باب العِلْم أن كلَّ مجرَّد فإنه يكون عاقلاً لذاتِهِ فالبارِي إذاً عاقل لذاته ثم بيَّنا أن العلم بالعِلة يوجِب العِلْم بالمعلول وذات الباري تعالى عِلة لوجود جميع الممكنات لما ثبت أنه ليس في الوجود إلا واجِب وُجود واحِد فإذاً يلزم من عِلمه بذاتِهِ عِلمه بسائِر المُمْكنات.

البُرهان الثاني أن كل مجرَّد على ما بيَّنا فإنه يُمكِنُهُ أن يقارِنَهُ سائِر المجرَّدات فكُل ما يمكن في حق الباري تعالى فهو واجِب فإذاً الباري يَجب أن تقارِن ذاته سائِر الماهيات فهو إذاً عالِم بجميع الماهيات التي تغايرُهُ والعالم بغيره يمكنه أن يعلم ذاته فالباري يمكنه أن يعلم ذاته وما يمكن في

(1) أنظر: فصوص الحكم للفارابي ١٣٣ ـ ١٣٤ النجاة (في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء) ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦، والإشارات والتنبيهات ٧٠٩/٣ ـ ٧٢٨ (وفيه خصص سبعة فصول من النمط السابع). وتهافت الفلاسفة للغزالي (بويج ص ١٥٦، دنيا ١٩٦)، تهافت التهافت لابن رشد ٦٤٣/٢ ـ ٦٧٥، والمطالب العالية ١١٩/٣ ـ ١٣٧
(فصل في تقرير الوجوه التي استدل بها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في سائر كتبه على كونه تعالى عالماً بالمعلومات).

جقه فهو واجب فالباري واجب أن يكون عالماً بذاته وبكل المعلومات الكلية[1].

وهذه البَراهين قد مَضَى تقرِيرها ويَجب علينا في هذا الموضع أن نجيب عن الشَّبهتَين المذْكُورتين في إنكار عالمية الباري تعالى.

احتج مِن أنكر كَونه تَعالى عالماً بذاتِهِ بأمْرين الأول قَد ثبت أن التعقُّل عبارة عن حُضُور ماهِية المعقول عند العاقِل فلو كان الباري تعالى عالماً بذاته لكان تعقله لذاته إما نفس حضور ذاته عند ذاته أو حضور صورة أخرى مساوية لذاته في ذاته والقسمان باطلان لوجهين:

أما أولاً: فلأن التعقل حالة إضافية لا يمكن تقررها إلا بين اثنين.

وأما ثانياً: فلأن تعقُّله لِذاته لو كان نَفْس ذاتِهِ لكان العالم بذاتِهِ عالِماً بكوْنه عاقلاً لذاته ولكانت الدَّلالة على أحدهما دلالة على الآخر وبُطلان التالي يشهد ببُطْلان المقدَّم.

وأما الثاني وهُوَ أن يكون تعقله لذاته عبارة عن حُضور صُورَة مساوية لذاته في ذاته فذلك مُحال لاستحالة الجمع بين المِثْلين فثبت أن القول بكونه

(١) من الملاحظ أن الرازي يترسم هنا خطى المنهج السينوي في مفهوم العلم الذي يعود إلى «العقل لذاته». أما بعد «المباحث المشرقية» فإن الرازي يعود ليأخذ بفهم المتكلمين للعلم المرتكز على مبدأ الإحكام والإتقان: يقول في «المعالم»: صانع العالم عالم لأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبديهة (ص ٥٦). وكذلك في «المحصل» حيث يقول: اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة قلنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم. والمقدمة الأولى حسية والثانية بديهية (ص ٢٣٩). وقد حكى في «المطالب العالية دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالماً بمعنى: (الإحكام والاتقان) وأفرد لذلك فصلاً (١٠٧/٣ ـ ١١٦) إلا أنه يزيد على ذلك في تقرير طريقة أخرى سوى طريقة الاتقان والأحكام وهي: كونه تعالى فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات» (٣/ج١١٧/١١٨).
قال الدكتور الزركان: «فهو إما معترض عليه ـ على القول الأول ـ في بعض المؤلفات (مثل الخمسين ونهاية العقول والملخص ولوامع البينات والمحصل والمعالم والإشارة) أو مهمل لشأنه في المؤلفات الأخرى... حتى إذا انتهينا إلى آخر كتبه المطالب العالية وجدناه يضعّف دليل الإحكام ولا يرتضي إلا الدليل الثاني» (ص ٣٠١ ـ ٣٠٢).

عاقلاً لذاته يفضي إلى القِسْمين البـاطِلين فيكُون ذلـك باطـلاً وإذا اسْتَحال أن يعقل ذاته استحال أن يعقل غيره لأنه لو عقل غيره لصح منه أن يعقل أنه يعقل غيره وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لكن التالي مُحال فالمقدَّم مثله.

فالجواب أن هذه الشبهة مَنْقُوضة لِعلمنـا بأنفسنـا فإن مـا ذكرتمـوه قائم هاهنا مع أنا نعقل أنْفُسنا فبَطُل ما ذكرتموه:

ثم نقول قد بيَّنـا في باب العِلْم أن العلم والإدراك والشُّعـور لَيْس عِبَارَة عن حُضُور صُورَة المدرك في المدْرك بـلْ عَن إضافـة مَخْصُوصـة بَين المدرِك والمدَرَك ثم إن تلك الإضافة قد تَكُون محتاجة إلى انطبـاع ماهيـة المدرك في المدرك وذلك عندما يكون أحدهُما مغايراً للآخر فإنه متى كَانَ كذلِكَ صَـحَّ من العالِم أن يعلم ماهيَّة ذلِكَ المعْلُوم وإن كان معدوماً في الخارج فلا جَرم لا بدّ أن تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالِم الاضافة المـسماة بالإدراك إليه وأما إذا كان المدرك نفس المدرك لم يكن هنا حـاجة إلى حُصـول صُورة أخرى إذ من المحال أن يُدرك المدرِك ذاته عندما تكون ذاته معدومة فلا جـرم كان حضور ذاتِهِ كافياً في تَحققُ تلك النسبة.

فهذا مأْخَذ الجَواب والإطناب فيه قَدْ مَضَى.

الشُّبهة الثانية لَو علم ذاته لصحَّ منْه أن يَعلَم عِلْمه بـذاتِهِ والعِلْم بـالعِلْم بـالذَّات لَيْس هـو عَيْن العِلْم بالـذات لأنا نجـد مِنْ أنفسنا تَفْـرِقة بَـدِيهيَّـة بين العلمين ولأنا إذا علمنا شيئـاً ثم عَلِمنا عِلْمنـا بذلـك الشيء، فالمعلوم بـالعِلْم الأول هو ذَلك الشَيء والمعلوم بالعلم الثاني هو العِلْم بذلِك الشَّيء وإذا تغايَر المعلومان فلا بُدَّ وأن يتغاير العِلْمان لا سيّما وهذان المعلومان أمـران يصح أن يعلم أحدهُما عند الجهل بالثاني.

وإذ ثَبت أن العِلْم بالعِلْم بالـذات مغايـر للعلم بالـذات وثبت أن الباري تعالى لو كانَ عالماً بذاتِهِ فإنه لا محالة يصحَّ منه أن يعلم علمه بذاته وثَبت أن كل ما يصح في حقِّه كان واجباً لاستحالَةِ أن تخالط ذاته طبيعة القوة والإمكان فإذاً ذلك العِلْم واجب الحصـول في حقه وكـذلك أيضـاً العِلْم بالعِلْم بـالعِلْم

بالذات علم ثالث فيكون أيضاً واجب الحصول وهذه المراتب مما لا نهاية لها وكل واحدة منها مُرَتبة على الأخرى فتكون هناك عِلَل ومَعْلولات لا نِهاية لها لا مرَّة واحدة بل مراراً لا نهاية لها لأن هذا الاشكال يتوجه في كل واحدة من الماهِيات المعْقولة للباري وهذا الكلام لا يختلِف سواء قِيل العلْم حُضور صُورة المعقول في العاقل أو قيل إنه صفة حقيقية ذات إضافة أو قيل إنه مجرد نسبة وإضافة وإنه لا بدّ وأن يحصل إما صور متسلسلة أو كيفيات متسلسلة أو إضافات مُتَسلسلة ولما كان ذلك محالاً فما أدَّى إليه مثله.

والجواب أن هذه الإضافات لا آخِرَ لها ولا تنقطع ولكن لها بداية فإن أوَّلها هو العِلم بالذات وبَعْد ذلِك العِلْم بالعِلْم بالذات والبُرهان إنما قامَ على وُجوب تناهِي الممكَنات إلى أول ولم يقم على وجوب تناهي الممكّنات إلى آخِر.كَيف والمناسبات الحاصلة بين مراتب الأعداد الغير المتناهية غير متناهية وهي مُحصَّلة بالفعل؟.

ومِنَ القُدَماء مَن اعترف بعِلْمه تَعالى بذاتِهِ ومَنع كونه عالماً بغَيرِهِ وذَكر فيه ثلاث شُبَه:

الأولى أنه لو عقل غيره لاستحال أن يكون عقلُهُ لغيره هو نَفْس ذاتِهِ لأنا إذا قُلْنا التعقل هو حُضور صُورة المعقول في العاقِل فالكلام ظاهر لأنه يستحيل أن تكون الصورة المطابقة للماهية المعقولة المخالِفة لِذات البارِي هي نفس ذاته وأما إذا قُلْنا التعقُّل أمر إضافي فالكلام فيه أيضاً ظاهر لأن تلك الإضافة زائدة على ذات الباري تعالى.

فنقول: لو كَانَ عالماً بغيره لكان عِلْمه بذلِكَ الغَيْر مغايراً لِذاته لاحقاً لذاته وذلك مُحال من وُجوه ثلاثة:

الأول أن ذلك العِلْم يكونُ ممكناً لِذاتِهِ أما أوَّلاً فلأن واجب الوجود واحد.

وأما ثانياً فلأنه لو كان واجباً لذاته لم يكن صفة لغَيْره وإذا كان ممكناً

فله عِلة ولا علة إلا ذات الله تعالى فتكون ذاته علة لذلك العلم وموصوفة به فيكون البسيط فاعلاً وقابلاً وذلك محال.

الوجه الثاني أن ذاته تكون موضوعة لِذلك العِلْم فتكُون محلاً للأعراض وذلك شَنيع.

الـوَجْه الثـالِث إن كان لـواجب الوجـود كمال في حصـول تلك الصُـور المعقولة في ذاته فيكون كمالُهُ بشيء خـارج عن ذاته وكـل ما يستكمِـل بشيء فالمستكمل أحسن من المستكمِـل به فتلك الصـورة أكمل من واجب الـوجود بـذاته هـذا خلف. وأيضاً فـإذاكانت تلك الكمـالات خارِجَـة عن ذاتِ واجب الوُجود كان الذي لـه في بِطاع ذاتـه وفي خاصـة وجودِهِ الإمكـان فتكون ذاتـه مخالطة للإمكان والقوة هذا خلف. وأيضـاً فكل مـا كمالاتـه خارجـة عن ذاته فذاته لذاته ناقِصة فذات واجب الوجود ناقِصة تعالى الله عن ذلـك عُلواً كبيراً. وإن لم يكن لواجب الوجود كمال في حصول تلك الصورة استحـال حصولُهـا فيه.

والجَواب: أما قولُهم يَلْزم أن يكون الشيء الواحد قـابلاً وفـاعلاً فنقـول وأي محال يلزم منه وقـد بيَّنا أن ذلـك هو الحقّ وأمـا سائـر الوُجـوه المذكـورة فكَلمات إقناعيـة رَكِيكة وأيِ نقصـان في إثباتـه تعالى عَـالِماً بكُـل المعلومات محيطاً بها مُبَرَّأً عن نَقيصة الجَهْل والغَفْلة.

الشُّبهة الثانية قالُوا لَو كان تعالى عالماً بـالكُليات وهي غَيـر مُتناهيـة لأن بعض المعلومات وهو أنواع العَدد والإشكال لا نِهاية لَهُ لزم أن يكون في ذاتـه كَثرة غير متناهية.

والجواب أما أن يكون في ذاته كَثرة فقد بيُّنـا أن الممتنع هـو تكثر ذاتـه وأما كثرة لوازمه فذلك مما لم تَقُم حجة على امتناعها والتعـويل في مثـل هذه الأصول الهائلة على ما تستطيبه النفوس أو تستقبحه غير ممكن. وأمـا دَعْواهم وقوع كثرة غير متناهية فقد أُجيب عنه من وجهين:

أحدهما أن علمه تعالى بتلك المعلومات عِلْم واحِد فإنه يصحّ وُجود علم واحد بمعلومات كثيرة ومما يدل عليه العِلْم المتعلق بمضادة السواد والبياض فإن ذلك العِلم إن لم يكن له تعلق بالسواد والبياض لم يكن له تعلق إلا بالمضادة فقط وليس كلامنا في العِلم المتعلق بالمضادة فقط بل في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض.

فإن قيل هناك عُلُوم أربعة علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالمضادَّة المطلقة وعلم بانتساب المضادة إليهما.

فنقول: هَبْ أن هناك هذه العلوم الأربعة إلا أن العِلْم الرابع وهو المتعلق بانتساب المضادة إليهما هل هو متعلق بهما أم لا؟ فإن لم يكن متعلقاً بهما كان متعلقاً بالمضادة وحدها فلم يكن هناك علم متعلِّق بمضادتهما.

وبالجملة فهذا الكلام لا ينقطع إلا عند الاعتراف بتعلق ذلك العلم بهما وبالمضادة وبانتساب المضادة إليهما فيكون ذلك علماً واحداً متعلِّقاً بمعلومات عديدة.

وليس لقائل أن يقول هَبْ أنه يصح تعلق ذلك العلم الواحد بمعلومين لكن بشرط أن يكون المعلومان بحال لا يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر وذلك مِثْل العلم المتعلق بمضادتهما فإنه يستحيل العلم بذلك إلا مع العلم بهما فلا جرم صح تعلق العلم الواحد بهما، وأما المعلومان اللذان يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر فلم تقم الدلالة على صحة تعلق العلم الواحد بهما.

فإنا نقول هذا الكلام يدّل على أن السائل ما أحاطَ علماً بمضمون ما ذكرناه لأنه وإن استحال أن يعلم بمضادَّة السواد والبياض إلا مع السواد والبياض لكنه لا يستحيل أن يعلم السَّواد مع الجَهل بالبياض وبالعكس مع أنهما قد صارا معلومين بعلم واحد وذلك يدلُّ على صِحَّة تعلُّق العلم الواحد

بمعلومين كيف كانا وإذا ثبت ذلك اندفع الإشكال.

ولقائل أن يقول إنا قد دللنا على أن تعقُّل الشيء إنما يكون عند ارتسام صورة مطابقة له في ذات العاقل ومعلوم أنه يستحيل أن توجد صُورة تطابق ماهيتها جميع الماهيات المعقولة بل لا بُدَّ لكل ماهية معقولة من صورة تطابقها على حدة وإذا كان كذلك فيلزم من علمه تعالى بالأشياء تكثُّر تلك العلوم.

وأيضاً فَهَبْ أنا قلنا إن تعقل الأشياء لا يستدعي ارتسام ماهياتها في العاقل إلا أنه لا بدّ في كل حال من إضافة تحصل للقوة العاقلة مع المعقولة ومن المعلوم بالضرورة أن الإضافة إلى شيء غير الإضافة إلى شيء آخر وكيف ما كان فإن العلم بالشيء مغاير للعِلْم بشيء آخر، لأنه يصح منا أن نعتقد كون الذات عالِمة بأحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الآخر ولولا أن علمها بأحد المعلومين مغاير لعلمها بالمعلوم الثاني لاستحال أن نعلم كونها عالمة بأحد المعلومين عند ذهولنا عن كونها عالمة بالمعلوم الثاني، كما أنه يستحيل أن يجتمع فينا العِلْم والجهل بكونها عالمة بالمعْلُوم المعين وإذا بَطلت هذه القاعدة اندفَع ما ذكروه من الجواب.

وثانيهما أن نلتَزِم وُجود عُلوم غير متناهِية ولا يمكنهم أن يقولوا أن نصف تلك العلوم أقل من كلِّها فقد تطرَّقت الزيادة والنقصان إليها فتكون متناهية.

لأنا بيَّنا أن تطرُّق الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي على الاطلاق ولا يمكنهم أن يبطلوا ذلك بأن تلك الكثرة إما أن يقال بأنها صدرت عن ذات الباري على الترتيب السَّببي والمسبَّبي فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها أو لا على الترتيب السببي والمسبي فيلزم أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد لأنا نلتزم ذلك وهو الحقّ الذي لا مَحيص عنه.

الشُبهة الثالثة قالوا: ما لا نهاية له يستحيل أن يخرج عنه شيء وما لا يخرج عنه شيء يستحيل أن يتميز عن شَيء غيره لأنه لا يوجد شيء خارج عنه حتى يتميز ذلك عن ذلك الخارج فإذاً ما لا نهاية له فإنه لا يتميز عن غيره

وكل معلوم فإنه متميز عن غيره فإذاً ما لا نهاية له غير معلوم.

والجواب: أنه فَرْق بين أن يعلم ذات الشيء وأن يعلم تميُّزه عن غيره فإن العلم بذات الشيء قد لا يتوقف على العلم بغيره والعلم بتميز الشيء عن غيره يتوقف لا محالة على العلم بغيره ونحن نُساعد على أنه يستحيل أن يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره لأنه لا يعلم تميز جميع المعلومات عن غيره إلا إذا علم ذلك الغير وحينئذ يكون ذلك الغير أحد أجزاء ذلك المجموع لا أنه خارج عنه ولكن لا يلزم من استحالة العلم بتميز جميع المعلومات عن غيره استحالة العلم بجميع المعلومات لما بيَّنا من إمكان انفكاك أحدهما عن الآخر وبالله التوفيق.

الفصل الثاني
في عِلْمه سبحانه وتعالى بالجزئيات[1]

أكثر المتقدمين والمتأخِرين من الفلاسفة انكَرُوا ذلك وأثبته الشيخ أبو البركات البغدادي. ولا بدَّ من تفصيل مذاهب الفلاسفة أوَّلاً.

فنقول: اللائِق بأُصولهم أن يقال الأمور على أربعة أقسام: لأنها إما أن لا تكون مُشكلة ولا متغيِّرة، وإما أن تكون مشكلة لا متغيرة، وإما أن تكون مُتغيرة لا مشكلة وإما أن تكون مشكلة ومتغيِّرة.

١ ـ فأما التي لا تكُون مِشكلة ولا متغيرة فإنه تعالى عالم بجميع ذلك

---

(١) قارن: تهافت الفلاسفة للغزالي (بويج ١٦٤ ودنيا ٢٠٤)، تهافت التهافت ٢/٦٩٠ ـ ٧١١، وهي المسألة التي كفَّر بها الغزالي الفلاسفة في آخر كتاب التهافت، وانظر: معالم أصول الدين للرازي ص ٥٧ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٥٤ ـ ٢٥٧، المطالب العالية الفصل السادس من الجزء الثالث (في البحث عن كونه تعالى عالماً بالجزئيات) ٣/١٥١ ـ ١٦٤ الإشارات والتنبيهات لابن سينا ٣/٧١٧ ـ ٧٢٨، مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٣٣، المواقف للإيجي ٢٨٦ ـ ٢٨٩.

وانظر أيضاً كتاب الدكتور محمد جلال شرف «الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي» ففيه دراسة وافية للمشكلة ص ٣٧١ ـ ٤٧٥، والجانب الإلهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ص ٤٤٥ ـ ٤٥٤، والحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ١٨٣ ـ ٢٠٥

سواء كان ذلك كلياً أو جزئياً وكيف يمكن إطلاق القول بأنه تعالى لا يعلم الجزئيات مع إتفاق الأكثرين منْهم على عِلمه تعالى بذاته المخصُوصة مع أن ذاته ليست بكلية لأن الكلي لا وُجُود له في الأعيان وكذلك عالم بالعقل الأول الذي هو معلوله وكذلك سائر العقول.

٢ ـ وأما المشكلة الغير المتغيرة فهي الأجرام الفلكية فإن مقاديرها وأشكالها باقية مصونة عن أنحاء التغيرات فهي غير معلومة بأشخاصها للباري تعالى عند الفلاسفة لا لأنه يَلْزم منْ إدراكها وُقوع التغيُّر في العِلْم بل لأن إدراك الجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية.

٣ ـ وأما المتغيِّرة الغير المشكلة فذلك مثل الصُّوَر والأعراض الحادثة والنفوس الناطقة فإنها غير معقولة لا لأن تعقُّلها يحوج إلى آلة جسمانية بل لأنها لما كانت متغيرة يَلْزم من تغيُّرها تغيُّر العلم بها وذلك على الله تعالى محال.

٤ ـ وأما المُشكلة المتغيِّرة فهي مثل الأجسام الكائنة الفاسدة فهي مما يمتنع كون الباري مدركاً لها لوجهين: أعني لُزوم التغيُّر والحاجة إلى الآلة الجسمانية. وإذ ذكرنا هذا التفصيل اللائق بأصولهم فلنشرع في تحقيق هذا المأخذ.

احتجوا على امتناع كونه تعالى عالماً بالجزئيات بحجج قالوا لو كان الباري تعالى عالماً بأن زيداً في الدار، فإذا خرج زيد عن الدار فلا يخلو إما أن يبقى علمه المتعلِّق بأنه في الدار كما كان أو لا يبقى[1].

---

(١) يحسن بنا أن نذكر طرفاً من حجج ابن سينا في هذا المقام للمقارنة: قال في الاشارات الفصل الثامن عشر من النمط السابع: «الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات».
وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده. بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا، ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم =

ومُحال أن يبقى لِوَجْهَيْن أما أولاً فلأنه لو كان معتقداً لكونه في الدار بعد خُروجه عنها كان ذلك الاعتقاد جهلاً والجهل على الله تعالى مُحال.

وأما ثانياً فلأن ذلك يوجب التغيُّر لأن ذلك الاعتقاد كان علماً قبل خروجه عن الدار وصار جهلاً بعد خروجه عنها وإن لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل عقبه اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى مُحال.

والاعتراض عليه من وجهين:

الأول لم لا يجوز أن يقال العلم بأن زيداً سيخرج عن الدار هو العِلْم بخروجه عنها عند حُصول ذلك الخروج؟

ويدل عليه أمران: الأول لو تغير علمه بتغير المعلومات لكثر بتكثُّرها والتالي باطل فالمقدم مثله الثاني أن علمه علة المعلومات ولا شيء من العِلَل يتغير بتغير المعلول فإذاً علمه لا يتغيَّر بتغيُّر المعلومات.

الثاني أن يلتزم هذا التغيُّر ويجوز أن يحدث لذات الله تعالى أحكام متجددة بحسب تجدد الحوادث الزمانية ولا نقول بأن وجود تلك الحوادث يوجب حصول تلك الأحكام. بل نقول: إن ذاته سبحانه وتعالى مقتضية لحصول تلك الأحكام وتجدد الحوادث بشرط تجدد تلك الأشياء الزمانية.

والجواب قد بيَّنا في كتاب العلم أنه يستحيل أن يكون العلم بأن زيداً سيخرج علماً بخروجه عند خروجه.

وأما حديث تكثُّر العلم بتكثر المعلومات فقد مَضَى القول فيه.

= يقع. وإن كان معقولاً له على النحو الأول لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله، وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله، وإن كان علماً بجزئي.

وفي الفصل الحادي والعشرين يقول: فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه: الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر... ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت. (٣/٧١٧ـ ٧٢٨) وانظر تعليقات الرازي والطوسي عليه.

وأما إن عِلْمه علة المعلوم فلا يتغيَّر بتغيُّره، فنقول: إن عَنَيتم بـه أن غير المعلول لا يكون علة لتغير العلة فهو حق وإن عنيتم به أنه قد يتغير المعلول عندما تكون العِلة باقية كما كانت من غير تغير فذلك مُحال لأن المعلول لو تغير عندما لا تكون العلة متغيرة لكانت نسبة تلك العلة إلى وجود ذلك المعلول وعدمه نسبة واحدة وما كان كذلك لا يَصْلح أن يكون علة بل الحق أن عدم المعلول أو تغيره يستحيل أن يحصل إلا عند عدَم العلة أو تغيرها لا على أن يكون عَدَم المعلول أو تغيُّره علة لعدم العلة أو تغيرها بل على أن يكون كاشفاً عن ذلك ودليلاً عليه.

وأما إن عِلْمه عِلة المعلومات فنقول: العلم المتعلق بالشخص المعين يستحيل أن يكون علة لذلك الشخص لأن العلم بالشخص تابع لوجود الشخص والتابع لا يكون علة للشيء بل العلم بالماهية الكلية ربما يقال إنه علة لوجود المعلول وأما الدلالة على امتناع وقوع التغير فقد سبقت.

الحجة الثانية قالوا ثَبت في كتاب «النفس» أن ادراك المشكلات والجسمانيات لا يكون إلا بآلة جسمانية فلو كان الباري تعالى مدرِكاً لها لكان جسماً أو جسمانياً وذلك محال.

ولقائِل أن يقول إنا قد بيَّنا في كتاب «النفس» بالأدِلَّة القاطعة أن الشيء المجرد يمكنه إدراك المشكلات والجسمانيات فبطل ما ذكروه.

الحجة الثالثة قالو عِلْم البارِي تعالَى بالجزئيات إما أن يكون تبعاً لِوُجود الجزئيات وإما أن يكون تبعاً لعلمه بأسباب تلك الجزئيات والقسم الأول ينقسم إلى قسمين:

فإنه إما أن يكون عِلْمه بتِلْك الجزئيات من مقومات ذاته أو من لوازم ذاته وكيف كان فإن ذاته الواجبة تكون متوقفة على السبب المقتضي لوجود تلك العلوم لأنا قد بيَّنا أن كل ما تعرض له صفة مستفادة من الغير فإنه يكون ممكناً في ذاته فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكناً لذاته هذا خلف.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون المقتضي لتعلقه بالجزئيات تعلقه

لأسبابها فهذا أيضاً باطل لأن الشيء إذا عُرِف بِسببه كان ذلك لا محالة كُلّياً فإنك إذا عَرَفت أن السبب الفلاني إذا حضر في وَقْت كذا في مَحل كذا بشَرْط كذا فإنه يجب أن يُحدِث المعلُول الفُلاني بشَرْط كذا وكذا فهذه التقييدات وإن أفادت تخصيصاً إلا أنها لا تفيد شخصية ولذلك فإن العقول لا تأبى من حمل ذلك المقيد بتلك القيود على كثيرين فظاهر أنه يمتنع أن يكون العِلْم بالعِلَل مقتضياً للعِلْم بالمعلُولات من حَيث كونها زمانية.

واعترض الشيخ أبو البركات فقال: قولكم لو كان عِلْمه بالأشياء مستفاداً من الأشياء لكان لغيره مدخل في تَتْمِيم ذاته.

وهذا منقوض بكونه فاعلاً فإن فاعليته إنما تتم بصدور الفعل فيجب أن يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك باطل فيلزم منه نفي كونه فاعلاً وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه.

ويُمكن أن يُجاب عنه فيُقال اتِّصاف ذاته بالفاعلية لا يتوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلاً فلو توقفت فاعليته على وجود الفعل لزم الدور بل هو لذاته موصوف بالفاعلية والفعل يتبع تلك الفاعلية فوزانه هاهنا أن يجعل المعلوم تبعاً للعلم لا أن يجعل العلم تبعاً للمعلوم.

ولو قُلتم ذلك لكان ذلك هو القسم الثاني وهو أن يكون علمه بالأشياء متقدِّماً على الأشياء ولا يكون مشروطاً بحصولها ومتى قلتم ذلك لزم أن يكون علمه بالأشياء من لوازم ذاته التي هي علة للأشياء وقد بيَّنا أن هذا العلم يمتنع أن يكون متعلقاً بالأشياء من حيث أنها تكون زمانية متغيرة.

ويمكن أن يُعترض على أصل الحجة فيُقال من أثبت العلم بالزَّمانيات زَعم أنَّ العِلْم بحُصولها تَقْتضيه الذَّات بشَرْط حصول تلك المعلومات فإن عنيتم بقولكم يلزم أن يكون لهذه المعلومات مدخل في تتميم ذاته ذلك فَلِم قلتم إن ذلك مُحال فإن النزاع ما وقع إلا فيه؟

الحجة الرابعة قالوا الباري تعالى لو كان مُدْرِكاً للجزئيات لكان ذلك

متَّبعاً له لأنه يكون دائماً منتقلاً من مُدْرَك إلى مُدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملال فإن الانسان إذا واظب على الفكر يتأذى به بل إنما يستريح عند الإعْراض عن تلك الافكار فالباري لو كان مدركاً للمتغيرات لكان دائماً في ذلك الإنتقال.

واعترض أبو البركات البغدادي صاحب «المُعْتبر» على هذه الحجة فقال: إنهم جعلوا الحركة السرمدية لأجرام الأفلاك لذة وسعادة لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها فلم لا يجوز هاهنا أن يكون الانتقال من معقول إلى معقول لذيذاً أيضاً.

وذَكر الشيخ في كتاب «الاتصاف»[1] معترِضاً على ارسطو في هذه الحجة فقال: إنه ادّعى هاهنا أن تتابع التعقلات متعب ولعلّه نسِي نفسه حيث قال في العقل الهيولاني أنه يزداد بالتعقل قوة ولا يَتْعب في جوهره بل إنما يتعب بسبب كلال الآلة وأيضاً فَلَيْس إذا استكمل الشيء وجب أن يكل ويتعب وإنما التَّعَب هو أذى بسبب خروج عن الحالة الطبيعية وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات المتوالية مضادة لمطلوب الطبيعة فأما الشيء اللذيذ والملائم المحض الذي ليس فيه منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكرره مُتْعِباً[2]. فهذا جملة كلام الشيخ على هذه الحجة.

الحجَّة الخامسة قالوا إدراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلاً في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة والنقص على واجب الوجود محال.

---

(١) هكذا في الأصل بالتاء وليس كذلك فكتاب ابن سينا هو: «الانصاف». أو الانصاف كما في «أرسطو عند العرب» للدكتور عبد الرحمن بدوي. وقد قام الدكتور بدوي بدراسة تاريخية لهذا الكتاب ومخطوطاته في المقدمة (ص ٢٢ ـ ٣٣). ونشر منه: «شرح كتاب اللام» و «تفسير كتاب أثولوجيا» و «التعليقات على كتاب النفس لأرسطوطاليس».
ويبدو أن الرازي لم يدع كتاباً فلسفياً لابن سينا: إلا واطلع عليه. فقد ذكر كثيراً من كتبه المشتهرة وغير المشتهرة في «المباحث المشرقية».

(٢) هذا القول موجود في «الانصاف المار الذكر «أرسطو عند العرب» ص ٣٠ ـ ٣١ مع بعض الفروق.

واعلم إن ركاكة(١) هذه الحجة أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل. فهذه أدِلَّة نفاه العلم بالجزئيات.

وأما المُثْبتون فإنهم يحتجون بأمور ثلاثة:

الأول وهو الأقوى أنا نرى مواد الحيوانات مثل المَنِي ودَم الطمث أجساماً متشابهة الأجزاء ومتشابهة الامتزاج ثم إنه يتكوَّن عنها حَيوان مُركَّب من أجسام مختلفة الطبائع متباينة الأوضاع والجهات ومن المعلوم أن القوة الواحدة الطبيعية في المادة الواحدة لا تفعل إلا فعلاً واحداً ومن هذا حَكَمت الحكماء بأن شكل البسيط هو الكرة.

وقول من يقول: المَني وإن كان متشابه الأجزاء في الحس إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة لا يدفع هذه الحجة.

لأنا نقول: هَبْ أن اختلاف الأعضاء لاختلاف المواد فما السبب المقتضي لتشكل كل عضو بشكل مخصوص؟ ثم ما السبب لترتيب الأعضاء وتجاورها على أحسن ترتيب وأكمل وضع بحيث عجزت العقول السليمة عن احصاء منافع ذلك الترتيب؟ فظاهر عند ذوي العقول السليمة أنه لا يمكن استناد ذلك إلى اختلاف المواد ولا إلى قُوَّة طبيعية عديمة الشعور بآثارها وأفعالها ولا إلى النفس التي للواحد منا فإن نفوسنا عندما تصير أكمل وأقوى ربما لا تحيط بهيئة الأعضاء وتركيبها ومنافعها بعد إتعاب الخاطِر في التعلم والاستعانة بمقالات المتقدمين إلا بالقليل ولا تَقْدِر على أن تتصرَّف في هذا البدن تصرفاً قليلاً فضلاً عن الكثير فكيف يخطر ببال العاقل أنها عندما كانت في غاية الضعف ونهاية الغفلة فعلت هذا البدن العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال فظاهر بين أن هذا التركيب لا يصدر إلا عن فاعل حكيم قادر على الكمال عالم بالكليات والجزئيات.

فهذا تقرير هذه الحجة وهي قوية جداً ولكن عليها إشكالان:

---

(١) في الأصل: ركالة: باللام.

الأول أن يقال: هَبْ أن فاعل هذه الأبدان ومركبها حكيم عالم بالجزئيات لكن لم قلتم إن ذلك هو المبدأ الأول فلِم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول مُوجباً وُجود شيء وذلك الشيء يكون عالماً بالجزئيات ويكون حكيماً ويكون هو المركِّب لأبدان الحيوانات وإن لم يكن المبدأ الأول كذلك.

ولا يُعجِبني في دفع هذا ما يقوله صاحب «المعتبر» من أن كل كمال يحصل لشيء من علته فإن ذلك الكمال بتلك العلة أولى فإذا كان معلول المبدأ الأول حكيماً عالماً فلأن يكون المبدأ الأول كذلك كان أَوْلى.

لأنا قد بيَّنا في باب العلة أنه ليس إذا أوجبت العلة أمراً وجب أن تكون تلك العلة موصوفة بذلك الأمر فالحركة تسخن ولا تتسخّن والشمس تسود وجه القصار(١) ولا تتسود بل المبادىء المفارقة هي الأسباب لوجود الجواهر والأعراض مع أنها ليست جواهر ولا أعراض وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون الذات الواجبة علة لوجود موجود عالم بالجزئيات وإن لم تكن الذات الواجبة موصوفة بذلك.

وغاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن أصل السؤال: أنه لا دليل على استحالة كون واجب الوجود عالماً بالجزئيات ولا دليل على ثبوت موجود يكون معلولاً لواجب الوجود ويكون مركباً لبدن الحيوانات. فالأَوْلى أن يحكم بأن مركِّب الأبدان هو الباري تعالى لا معلوله أخْذاً بالمقطوع ونَفياً للمشكوك ولكن الأخذ بالأَوْلى مما لا يليق بالقطعيات.

الإشكال الثاني أن يقال: إن الفاعل لما رتَّب الأعضاء على وجه مخصوص وشكَّلها بشكل مخصوص فإما أن تكون نسبة الجسم الذي تشكل بشكل مخصوص إلى ذلك الشكل كنسبته إلى سائر الأشكال أو لا تكون من كذلك بل ذلك الجسم له خصوصية باعتبارها كان ذلك الشكل أولى من سائر الأشكال فإن كان الأول فإذا خصصه الفاعل بشكل معين دون سائر الأشكال

---

(١) القصّار هو الذي يحوّر الثياب ويدقها ويبيضها، وذلك لأنه يدقها بالقصرة التي هي قطعة من الخشب والحرفة: «القِصارة» لسان العرب ٥/٣٦٤٩، المصباح المنير للفيومي ص ٥٠٥.

لم يكن لذلك التخصيص سَبب فيكون الجائز قد وقع لا عن سَبب هذا خُلْف.

وأيضاً إذا جاز ذلك جاز أن يقال بأن القوة الطبيعية العديمة الشُّعور وإن كان نِسْبتها إلى جميع الأشكال نِسْبة واحدة إلا أنه صَدَر عنها شكْل معين دون سائر الأشكال لا بسبب وأما إن كانَ الجِسْم الذي وَقَع على شكل معين فيه خاصية باعتبارها كان ذلك الشكل به أولى فذلك اعتراف بأن اختصاص الجسم بالشكل المعين أمر عائد إلى اختلاف المواد. وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال الفاعِل لهذه الصور قوة عديمة الشعور وإنما اختلفت آثارها لاختلاف حال القابل وأيضاً فالأعضاء الواقعة على هذا الترتيب إما أن تكون نسبتها إلى هذا الترتيب كنسبتها إلى سائر الترتيبات أو لا تكون فإن كان الأول فقد وقع الممكن لا عن سبب.

ثم إذا جازَ ذلك فَلِمَ لا يجوز أن تكون القوة العديمة الشعور يصدر عنها ترتيب لا عن سَبب وإن كان لتِلْك الأعضاء خاصِّية باعتبارها كان هذا الترتيب أوْلى بها من سَائِر الترتيبات كان ذلك اعْتِرافاً بأن وقوع هذا الترتيب لا لأجل الفاعل بل لأجل أن هذه الأعضاء قابِلة لهذا الترتيب دون سائر الترتيبات وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال المرتب قوة عديمة الشعور وإنما صدر عنها هذا الترتيب دون غيره لأن القابل ما كان قابلاً إلا له؟.

ويمكن أن يجاب بأن السَّبب في وقع التشكلات المخصوصة للأعضاء والترتيب المخصوص علم الفاعل بأن كمال حال ذلك الحيوان إنما يحصل من ذلك الترتيب والتشكيل لأن الجسم الذي تشكل بشكل القلب كان يمكن أن يتشكَّل بشكل آخر إلا أن ذلك الشكل ما كان ملائماً لكمال حال الحيوان فالشكل المعين إنما ترجح على غيره لكونه هو الملائم لحال الحيوان وإذا كان المرجِّح لشكل على شكل وترتيب على تَرتيب هو رعاية حال كمال الحيوان ومَعْلوم أن هذه الرعاية لا تتأتى إلا من عالم لا جرم وجب أن يكون مركب الأبدان عالماً حكيماً إلا أن هذا يَقْتضي إشكالين:

أحدهما أن ذلك يقتضي أن يكون للباري تعالى في فعله غرض وذلك محال على ما سيأتي الكلام فيه.

الثاني أنه إذا كان ترجيح الفاعل شَكْلاً على شكل وترتيباً على ترتيب لأجل رعاية كمال حال الحيوان لزم أن تكون رِعاية كمال حال الحيوان علة مرجحة لفاعلية الفاعل ولو كان كذلك لكان لا يصْدر عن الفاعِل إلا ما يكون كمالاً لحال الحيوان وليس الأمر كذلك فإنا نراه كثيراً في الآلام والأوجاع والنقائِص والآفات فدل ذلك على أن رعاية كمال حال الحيوان ليست صالحة لترجيح كون الفاعل فاعلاً لشكل دون شكل وترتيب دون ترتيب.

وقد التزم جالينوس بسبب هذا الإشكال أنه متى لم يحصل كمال حال الحيوان فإنما لم يحصل لعدم مطاوعة المادة لا لأن الفاعِل ما كان مُريداً له فهذا ما في هذه الحجَّة من المباحث.

الأمر الثاني قالوا: إن الحقيقة إذا تشخَّصت فلا بُدَّ لذلك التشخص من عِلَّة والعِلل بأسرها منتهية إلى واجب الوجود فيلزم من علم واجب الوجود بذاته علمه بما هو علة لذلك التشخص من حيث أنه هو وإذا كان كذلك وَجب أن يصير ذلك التشخُّص من حيثُ هُوَ هُوَ معلوماً(١).

فإن قيل التشخُّص إذا صارَ معلوماً بأسبابه فإنه يكونُ كلياً لما عرفت أن الماهية وإن اعتبر فيها ألف قيد فإنها لا تخرج عن كونها كلية.

فنَقُول لا شك أن للتشخص وحدة وتعيّناً بحيث إذا اعتبر ذلك يكون نفس تصوره مانعاً عن وقوع الشركة فيه وذلك التعين والتشخص يستدعي سبباً يقتضيه وينتهي عند الصعود إلى واجب الوجود فيكون علمه بذاته موجباً لعلمه بذلك التعين.

وبالجملة فلا كلام في أن علمه بذاته يوجب العِلْم بالأشخاص من

---

(١) ذكر الفارابي في الفصوص أن الواجب، يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها (راجع تعليق الدكتور سليمان دنيا على نقل الغزالي لدليل الفلاسفة في المسألة تهافت الفلاسفة ص ٢٠٩).

حيث هي كلية لكنّا ندعي مع ذلك أن علمه بذاتِهِ يوجب العلم بتلك الأشخاص من حيث يكون نفس تصورها مانعاً لوقوع الشركة فيه فإنها من حيث هي كذٰلك لا شك أنها مستندة إلى الباري تعالى والعِلم بالعِلة يوجب العلم بالمعلول.

ولقائل أن يقول كُل ما يُعرف بعلته ويكون العلم بعلّته مُمتنع التغيُّر كان العلم بذلك المعلول أيضاً ممتنِع التغيُّر إذ لو جازَ تغيُّر العلم بالمَعْلول عند بقاء العلم بالعلة كانت نسبة العلم بالعلة إلى وجود العلم بالمعلول وإلى عَدَمه على السواء وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون علة فإذاً العلم بالعلة لا يكون علة للعلم بالمعلول وقد فرض كذلك هذا خلف ولما كان العلم بالزَّمانيات من حيث هي كذلك في معرض التغير والزوال استحال أن يكون ذلك معلوماً بعلم واجب الوجود بذاته الذي لا يتغير.

الأمر الثالث أنه لو لم يكن واجب الوجود عالماً بالجزئيات لكان ناقصاً والنقص عليه مُحال. فهذه الحُجَّة حُجة خِطابية لا يجوز التعويل عليها في القَطْعيات فهذا حاصِل ما قيل في هذه المسألة.

الفصل الثالث في شَرح إرادته تعالى[1]

قالَت الحُكَماء: لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لأجل قصد منه إلى ايجادها أو غَرَض له في ذلك[2].

---

(١) قارن: «النجاة» لابن سينا ص (٢٨٦ ـ ٢٨٨) فصل: «في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم بل كل ذلك واحد ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق. . .» و«الإشارات والتنبيهات» بشرح الطوسي (٤٩٩/٣)، معالم أصول الدين للرازي ص ٥٩ ـ ٦٠ و٦٣، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٣ ـ ٢٤٧ و ٢٦٤، المطالب العالية ١٧٣/٣ ـ ١٨٢، مجرد مقالات الأشعري ص ٦٩ ـ ٧٩، التوحيد للماتريدي ص ٢٨٦ ـ ٣٠٥، الارشاد للجويني ص ٧٩، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٥ ـ ٧١، مقاصد الفلاسفة له ص ٢٣٥، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٢ والفصل لابن حزم ٣٦٣/٢، المواقف للإيجي ٢٩١ و٣٢١، شرح الباجوري على جوهرة التوحيد للقاني ص ١٠٨ ـ ١١٠، الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٠٦ ـ ٢١١.

(٢) قال الرازي في «الأربعين» بأن الفلاسفة قد قالوا «بنفي كونه تعالى مريداً» (ص ١٥٠) ـ (عن =

واحتجُّوا عليه بأمور: الأول أن واجب الوجود يمتنع أن يكون طالباً لكمال يعود إليه وكل مريد وقاصد فهو طالب لكمال يعود إليه فواجب الوجود يستحيل أن يكون مريداً وقاصداً.

أما بيان أن واجب الوجود يمتنع أن يكون طالباً لكمال يعود إليه فلِوُجوه: •

الأول ما ذكره في «الإشارات»[1] من أن كل ما يكون كذلك كان ناقصاً

= الرازي للدكتور الزركان ص ٢٩٣).

وقد صحح الدكتور الزركان هذا القول. قال: «أما الفلاسفة فلم ينكروا أن الله مريد قادر ولم يقولوا بأن الله موجب ولكنهم يذهبون إلى أن إرادته تعالى وقدرته لا تشبهان إرادتنا وقدرتنا... يقول الفارابي» (في عيون المسائل ص ٥١): «وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد... ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه» ويقول ابن سينا (الشفاء - الإلهيات ٢/٣٦٧): «فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيَّنا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له، وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل.. ويقول أيضاً (الشفاء - الإلهيات ٢/٤٠٢ - ٤٠٣): لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا. فإن الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها علم وقدرة وإرادة.» (المرجع السابق ص ٢٩٤ - ٢٩٥).

(١) نص ابن سينا في الاشارت والتنبيهات (الفصل الأول والثاني والثالث من النمط السادس) «أتعرف ما الغنيّ الغِنى التام؟».

هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته، وفي هيئات متمكنة من ذاته، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته، فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له: ذاته، أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حُسن أو غير ذلك، أو حال إضافة ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية فهو فقير محتاج إلى كسب واعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً فهو مسلوب بكمال ما يفتقر فيه إلى كسب.

فما أقبح ما يقال: «من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعّالة للجميل، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة، وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وأن لفعله لمّية» (٣/٥٤٨ - ٥٥٣).

وقال في «النجاة»: «... لهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه (أي الواجب الوجود) على =

وكان فقيراً ومحتاجاً إلى كسب.

ولقائل أن يقول المعنى بقولكم إنه ناقص وإنه فقير ومحتاج إلى كسب هو أنه طالب لحصول حالة غير حاصلة في الحال وهذا هو نفس المطلوب فدعوى امتناعه دعوى امتناع المطلوب ويكون ذلك استدلالاً على الشيء بنفسه.

الثاني أنه كامل لذاته فيكون كل الكمالات حاصلة له فيستحيل منه طلب شيء من الكمالات.

ولقائل أن يقول: لو ثبت أن كل الكمالات ذاتي له لكان المقصود حاصلاً لكن النزاع ليس إلا فيه.

الثالث أن كل وجود سواه وكل كمال وجود سواه فإنما يحصل منه فلو حصل كماله من غيره لزم الدَّوْر.

ولقائل أن يقول لِمَ لا يجوز أن تكون له كمالات ذَاتية هي أَسباب لِوُجود الممكنات وكمالاتها؟ ثم إن الممكنات لا تكون أسباباً لتلك الكمالات حتى يلزم الدَّوْر بل لأنواع أخر من الكمالات فحينئذ لا يلزم الدور.

الرابع وهو العُمْدة: أنه لو استفاد صِفَة من غيره لزم أن يكون في ذاته ممكن الوجود ويحتج عليه بما ذكرناه في باب نَفْي التغيُّر.

وأما بيان أن كل مريد فهو طالب لكمال يعود إليه فذلك لأن وجود ذلك المراد إما أن يكون راجحاً بالنسبة إلى ذلك المريد على عدمه أو لا يكون فإن لم يكن وجوده راجحاً بالنسبة إلى المريد من عَدَمه كان ترجُّح إرادة الوجود على إرادة العدم لا عن سبب فيكون الممكن واقعاً لا عن سبب هذا محال، وإن كان وجود المراد راجحاً بالنسبة إلى المريد من عدمه فلا شك أن ذلك

= سبيل قُصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصداً لأجل شيء غيره...» (ص ٣١٠).

الرجحان والأولوية حاصلة لذلك المريد بسبب ذلك الفعل ولولاه لما حصلت تلك الأولوية فثبت أن كل مُريد فهو طالب للكمال.

فإن قال قائل إنا قد نفْعل افعالاً بلا غرض ولا يكون لنا فيها نفْع كالإحسان إلى الناس من دون أن يكون لنا فيه فائدة وأيضاً فإن الهارب من السَّبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما على الآخر لا لِسَبب. وكذلك المخيَّر بين أكل الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه عند اشتداد حاجته إلى أحدهما فإنه يختار أحدهما دون الآخر لا عن سبب. وكذلك النائم ينقلب من أحد جنبيه على الآخر لا عن سبب. وكذلك العابث بلحيته لا يكون له في ذلك غَرض بل لا يكون في العبث بشعرة معينة دون غيرها غرض مرجح.

فالجواب أنه أما الإحسان فالغرض فيه حسن الاسم أو الثواب أو التخلص عن الرقية المؤلمة المتخيلة في الخيال وكل ذلك مما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً وهو في حق واجب الوجود مُحال.

وأما سائر الصور فلا بدّ وأن يفرض هناك مرجِّح إما عقلي أو ظني أو خيالي وإن لم يكن شيء من ذلك فلا بدّ وأن يكون السبب في تعين تلك الارادة دون غيرها شيئاً من التشكُّلات السماوية والحركات العلوية وتكون تلك الارادة ضرورية جبرية فإن لم يوجد شيء من ذلك استحال ترجح أحد الطرفين على الآخر ومتى بقي على التساوي استحال وقوعُهُ.

الثاني قالوا كل من فَعل فِعلاً لغرض شيء آخر كان ذلك الفاعل أخس من الشيء الذي فعل ذلك الفعل لأجله مثل الخادم فإن فعله لما كان لغرض المخدوم لا جرم كان أخسَّ من المخدوم فلو فعل الباري تعالى فعلاً لأجل صلاح غيره لكان ذلك الغير أشرف منه تعالى الله عن ذلك عُلُواً كبيراً.

ثم سألوا أنفسهم وقالوا أن هذا يقتضي أن يكون الراعي أخسُّ من الغنم وأن يكون النبيّ أخس من الأُمة.

وأجابوا عنه بأن التزموا أن الراعي من حيث أنه راع أخسُّ من الغنم

والنبيّ من حيث أنه مبعوث إلى الخلق لصلاحهم أقل درجة من الخلق نعم الراعي له جهة أخرى غير كونه راعياً وهي الانسانية وهو باعتبارها أشرف من الغنم والنبيّ أيضاً له جهات أُخر وراء كونه رسولاً وهو باعتبارها أشرف من الأمة فهذا ما قالوه(١).

وأنا اتعجب من الشيخ أنه كيف يستجيز استعمال أمثال هذه الحجة مع أنه هو الذي يقول في منطق «الشفاء» إذا رأيت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم أنه خَلط. وذكر في «المباحث» أن الرجل العِلمي لا يلتفت إلى كون هذا خسيساً وذلك شريفاً وإنما ذلك أليق بالخطابة وإذا كان هذا كلامه فكيف عول عليه في بيان أن العالي لا يفعل لأجل السافل شيئاً مع أن ذلك أوْلى المَطالب بالتحقيق؟

الثالث قالوا القَصْد إلى التكوين مَشْروط بالعِلْم بالجزئيات وذلك على الله تعالى محال فكذلك القصد إلى التكوين.

الرابع هو أنه إذا أراد شَيئاً معيناً دُونَ غَيره فإما أن تكون ارادته لذلك الشيء واجبة أو لا تكون فإن لم تكن واجبة احتاجت إلى سبب ولا يتسلسل بل لا بدّ من مَقطع، وذلك المقطع إما إرادة واجبة أو مُوجب غير الإرادة فإن كان المقطع موجباً غير الإرادة كانت فاعلية الباري تعالى بالإيجاب لا بالإرادة وإن كان المقطع إرادة واجبة، فنَقُول: وجوب تلك الإرادة إما أن يكون لذاتها وهو مُحال لأن الإرادة صفة والصفات لا تكون واجبة بذاتها وإما أن يكون لأجل المراد وذلك يَكُون على وَجْهين:

---

(١) قال الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: «ولا يقصد الأشراف الأخس لأجل الأخس في نفسه البتة. فإن قيل: فإن كان ما يراد لغيره فهو أخسّ من ذلك الغير، فليكن الراعي أخسّ من الغنم، والمعلم أخس من المتعلم والنبي من الأمة. إذ لا يراد الراعي إلا للغنم، ولا المعلم إلا للمتعلم، ولا النبي إلا لإرشاد أمته. قيل: أما الراعي فهو أخسّ من الغنم من حيث أنه راع وإنما هو أشرف من حيث هو إنسان... وهو الجواب عن المعلم والنبي، فإن شرف النبي من حيث أنه كامل في نفسه بصفات يكون بها شريفاً، وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق... إلخ» (ص ٢٧٧).

أحدهما أن يقال: إن وجود المراد يقتضي وجود الإرادة وذلك مُحال لأنا فرضنا أن وجود الإرادة يقتضي وجود المراد فلو اقتضى وجود المراد وجود الإرادة لزم الدور.

وثانيهما أن يُقال: إن تصور ذلك المراد يقتضي وجود الإرادة وهذا أيضاً على وجهين فإنه إما أن يكون تصور الحقيقة يقتضي إرادة وجودها لا بشرط كونها مصلحة أو بشرط كونها مصلحة.

والأول يقتضي دوام إرادة وجود ذلك الشيء وأيضاً فلا يكون ذلك الشيء بالمُرَادِيّة أوْلى من ضِدِّه لأن حقيقة كل واحد منهما قد يصلح لأن يكون مراداً في الجملة فإذا لم تعتبر المصلحة فكيف يترجَّح أحدهما في المرادية على الآخر.

والثاني يقتضي أن يكون تَصَوُّر المصلحة موجباً لوجود الإرادة لترجح الفاعلية ولو كان كذلك لكانت جَميع المصالح معقولة مُرادَة وليس الأمر كذلك فإنه لا مصلحة لخلق الشخص الموصوف بأنواع النقائص البدنية مع العلم بأنه يكفر فإنه مع هذا العلم يَسْتحيل مِنْه الإيمان لأنه لَوْ لم يُوجَد الكفر لانقلب العلم جهلاً وذلك على الله تعالى محال وما يؤدي إلى المحال محال فإذاً الإيمان منه مُحال. فهذا الشخص المعذب في الدنيا والآخرة مما يعلم ببديهة العقل إنه لا مصلحة له في الوجود والحياة فعلمنا أن تصور المفسدة لا يمنع من الإرادة وتصور المصلحة لا يوجبها.

فثبت بهذا أن الحق هو القسم الثالث وهو: أن تكون إرادة الله تعالى لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى. ومتى كانت كذلك كانت إرادة دائمة الوجود ولا تختلف باختلاف حُصول المراد وعدم حصوله إذا لو لم تكن دائمة الوجود لم تكن ذاته سبحانه وتعالى سبباً مستقلاً باقتضاء تلك الإرادة وحينئذ تعود الاقسام الباطلة وإذا كانت إرادة الله تعالى دائمة الوجود لم تكن تلك الإرادة قصداً إلى التكوين لأن القصد إلى الشيء يستحيل بقاؤه عند حصول ذلك الشيء.

فثبت أن إرادة الله تعالى ليست عبارة عن القصد. بل الحق في مَعنى كونه مريداً أنه سبحانه وتعالى يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل أنه كيف يكون وذلك النِّظام يكون لا محالة كائناً مستفيضاً وهو خَيْر غير مناف لذات المبدأ الأول فعلم المبدأ بفيضانه عنه وإنه خير غير مناف لذاته هو إرادته لذلك ورضاه.

وأما إذا حقَّقنا حكَمنا بأن الفرق بين المريد وغير المريد سَواء كان في حقنا أو في حق الله تعالى هو ما ذكرنا فإن إرادتنا ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحةَ لتَرْجيح أحد ذينك الطرفين على الآخر وإذا صارت نسبتها إلى وجود المراد أرجح من نِسبتها إلى عَدَمه وثبت أن الرَّجحان لا يحصل إلا عند الانتهاء إلى حَدِّ الوجوب لزم منه أن الإرادة الجازمة إنما تتحقق عند ذلك وهناك قد صارت موجبة للفعل فإذاً ما يقال من الفرق بين الموجب والمختار أن المختار يمكنه أن يفعل وأن لا يفعل والموجب لا يمكنه أن لا يفعل كلام باطل.

لأنا بيَّنا أن الإرادة متى كانت متساوية النسبة لم تكن جازمة وهناك يمتنع حدوث المراد ومتى ترجَّح أحد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ولا يبقى بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة بل الفَرْق ما ذكرنا أن المريد هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل لغير المنافي عنه وأن غير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وإن كان العلم حاصلاً لكن الفعل لا يكون ملائماً له بل يكون منافراً مثل المُلْجَأ على الفعل فإنه لا يكون الفعل مراداً له.

ومما يدل على أنه ليس من شرط كون الذات مريداً أو قادراً إمكان أن لا يفعل لأن الله تعالى إذا علم أنه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني فذلك الفعل لو لم يقع كان علم الله تعالى غَير مطابق للمعلوم فكان عِلْمه جهلًا وذلك مُحال، والمؤدى إلى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال، فوُقوعه واجب لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض مع أن الله تعالى

مريد وقادِر عليه فعلِمنا أن إمكان اللاكون ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً أو مراداً.

الفصل الرابع
في أُمور يجب البحث عنها في عَالِمية الله تعالى

وهي أمران الأول قالوا: إن الباري تعالى ليس تعقُّله تعقلاً إنفعالياً بل تعقُّلاً فِعليًّا. أما أنه ليس تعقلاً إنفعالياً فلأن تعقله لذاته عين ذاته فيكون تعقله لذاته متقدماً في الوجود على سائر المعقولات(١) وقد عرفت أن تعقله لذاته يقتضي لذاته تعقُّله لغيره واقتضاء الأقدم أقدم فإذاً اقتضاء تعقله لذاته لتعقله لسائر المعقولات أقدم من اقتضاء سائر المعقولات لكونه عاقلاً فإذاً يستحيل أن تكون عاقلية الباري تعالى للمعقولات مستفادة من وجود المعقولات. وأما أن تعقله فِعلي فلأن ذاتِه لما كانت مبدأ للتعقلات والمعقولات فلا بُدَّ وأن تكون مبدأيتها لأحدهما أسبق من مبدأيتها للآخَر.

وثبت أنه لا يجوز أن يكون لِوجود المعقولات سبق على حصول التعقُّلات.

فبقي أن تكون التعقُّلات أسباباً لوجود المعقولات. فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع ولا شك أنك بعد إحاطتك بما مضى تكون عالماً بمواقع الدخل في هذه الكلمات(٢).

---

(١) قال ابن سينا في الإشارات: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده» (٣/٧٠٩). وهذه المسألة تابعة لمسألة علم الله بالجزئيات والكليات، وقد ميَّز ابن رشد في رده على الغزالي بين علمنا وعلم الله تعالى بأنه «لو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على أنه علة للموجود» ٢/٥٣٣.
والقول بأن العلم عين الذات، هو قول بعض الحكماء، والمعتزلة، بينما يرى الأشاعرة أن العلم صفة زائدة على الذات... أنظر المواقف ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، والمعتزلة لزهدي جار الله ص ٦٥.

(٢) في الأصل: الكمات.

الأمر الثاني أن الجزئيات كيف تقعل على وجه كلي وقد سبق بيان ذلك في باب العِلم.

الفصل الخامس
في شَرح عنايته سبحانه وتعالى على مَذْهب المتقَدِّمين[1]

قال الشيخ: لما اتضح أن العلل العالية لا يجوز أن تكون أفعالها لأجل الدَّواعي والأغراض وليس لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السموات وأجزاء الحيوان والنبات فإن ذلك لا يحصل اتفاقاً بل يقتضي أسباباً. فيجب أن تعلم أن العناية هي: كون الأول عالماً لِذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضياً به على النَّحو المذكور.

وحاصل ذلك أن علمه بصُدور أفعال غير مُنافية له عنه هو الإرادة ثم إن علمه بأنه كيف يكون حتى يكون واقعاً على الوجه الأكْمل هو عنايته بتلك الأشياء. فإنه إذاعلم في الانسان إنه يمكن وقوعه على تركيبات مختلفة ويعلم مع ذلك أن التركيب الأنفع الأكمل كيف هو ثم فاض عنه ذلك الأكمل كان علمه بذلك الكمال هو عنايته بالأشياء. فهذا هو تفسير العناية[2] عند من ينكر العلم بالجُزئيات والقَصْد إلى الإيجاد والتكوين.

---

(١) قال ابن سينا في «الإشارات»: «العناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل، حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق، فعلِمْ الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل» (٣/٧٢٩ - ٧٣٠).

وقال في «النجاة»: «العناية هي كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فيفيض على اتم تادية إلى النظام بحسب الإمكان» (ص ٣٢٠). والنص الذي ينقله الرازي هو من «النجاة».

(٢) في الأصل: العناية.

الفصل السادس في قُدرته تعالى(١)

قالوا: إن قوماً زعموا أن القادر هو الذي إذا شاء أن يفعل فعل وإذا شاء أن لا يفعل لا يفعل. ويجب أن يعلم أنه ليس من شَرْط صدق هذه الشُرطية أن تصدق الحملية يعني أن يصدق أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل لأن الفاعل إنما يكون فاعلاً للفعل حال صدور الفعل عنه، وفي تلك الحالة يستحيل أن يصدق عليه أنه شاء أن لا يفعل فلم يفعل. فعلمنا أن صحة وصفه بالفاعلية ليس لأجل صدق هذه الحملية بل لصدق تلك الشرطية. والإله تعالى يصدق عليه أنه لو شاء أن لا يفعل فإنه لا يفعل وإن كان يكذب عليه أنه شاء أن لا يفعل فما فعل لِما قد بيَّنا أن مشيئته تعالى للفعل من لوازم ذاته.

فإن قيل: إنا لا نعتبر في كون الفاعل فاعلاً مشيئة أن لا يفعل حتى يلزم

---

(١) انظر معالم أصول الدين للرازي ص ٥٨ - ٥٩، والمحصَّل ص ٢٣٣ - ٢٣٨ و ٢٥٧ - ٢٦٠، والمطالب العالية ٣/٩ - ١٠٠، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٥٣ - ٦٤، أصول الدين للبغدادي ص ٩٣ - ٩٥، المواقف للإيجي ص ٢٨١، شرح الباجوري على جوهرة التوحيد للقاني ١٠٥ - ١٠٨، الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢١٢ - ٢٢٥

والرازي في بحث القدرة يرفض قول من فسر القدرة بأنها يصح فيها الفعل والترك. بناء على الانتقال غير المسوغ من القضية الشرطية: «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل»، إلى القضية الحملية: «شاء أن لا يفعل فلم يفعل». فليس بالضرورة إذا صدقت الأولى صدقت الثانية. إلا أنه في كتبه: «الخمسين» و «الأربعين» و «نهاية العقول» يذهب إلى أن القادر يصح منه الفعل والترك «بحسب الدواعي المختلفة» كما في الأربعين. (انظر الرازي للدكتور الزركان ص ٢٩٨). بينما نجد الرازي في «المطالب العالية» يقول عن «القادر، أجود ما قيل فيه. أنه الذي يصح منه أن يفعل تارة وأن لا يفعل أخرى بحسب الدواعي المختلفة البحث الرابع: إن قول القائل: القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام مشكل. وذلك لأن قولنا: لم يفعل إشارة إلى أنه نفي للعدم الأصلي كما كان، والعدم يمتنع وقوعه بالفاعل، لأن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض وسلب صرف. فالقول بأن العدم وقع بالفاعل والقادر محال... وإذا كان كذلك كان قوله القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قولاً مشكلاً

فيثبت بما ذكرنا أن ترك الفعل ليس عبارة عن الاتيان بفعل آخر، بل هو عبارة عن البقاء على العدم الأصلي المستمر. وقد بيَّنا أن اسناد العدم المستمر إلى القادر والفاعل محال فيثبت أن القادر لا قدرة له البتة على الترك. وإذا كان الأمر كذلك كان القول بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة قولاً باطلاً والله أعلم» (٣/٩ - ١٢).

منا ما ذكرتم بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشيئة أن لا يفعل الفاعل حال كونه فاعلاً وإنْ كذَب عليه أنه شاء أن لا يفعل لكنه لا يكذب عليه إنه من شأنه أن يشأ أن لا يفعل وإنما اعتبرنا هذا القَيْد حتى يتميز عن العلل الموجبة.

فَنَقُول قد بيَّنا أن الجهات التي باعتبارها يصير الفاعل فاعلاً بالفعل التام يستحيل أن تحصل إلا ويترتب عليها الفعل فإذاً الفاعل عندما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً في الفعل لا يصدق عليه أن من شأنه أن لا يفعل بل يكذب عليه ذلك وأما التمييز بين القادِر والموجب(١) فما ذكرناه في الفصل السابق.

الفصل السابع في إحصاء صِفاتِهِ تعالى

إنه سبحانه وتعالى حَيٌّ(٢) لأن الحي هو الدرَّاك الفعَّال. وهو مُدْرِك لكل المعقولات وفاعل لكل الممكنات.

---

(١) في الفرق بين القادر والموجب: يفرد لذلك بابا في «المطالب العالية» ٣/٧٥ - ٩٩. ويرد فيه قول الفلاسفة بالموجب... ويصحح القول بالاختيار والقدرة وأنه هو قول أرباب الملل والأديان. وهذا هو قوله في أكثر كتبه. كما لاحظ الدكتور محمد صالح الزركان (ص ٢٩٩ - ٣٠٠).

(٢) قال الرازي في «المحصَّل»: «اتفق العقلاء على أنه حي، لكنهم اختلفوا في معنى كونه حياً فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً، فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتقاء الامتناع، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة...» ص ٢٤٢ - ٢٤٣

أما في «معالم أصول الدين» فإنه يرى بأنه «لا معنى للحي إلا الذي يصح أن يقدر ويعلم وهذه الصحة معناها نفي الامتناع...» (ص ٥٩).

ويكتفي في «شرح أسماء الله الحسنى» بأن الحياة ضد الموت فكونه حياً أي لا يموت. (٣٠٦).

وأما في المطالب العالية فيفسر الحي بأنه الذي يصح أن يعلم ويقدر... ٣/٢١٧ - ٢١٨ ولكنه في المباحث يتابع ابن سينا الذي يعرِّف الحي بأنه: «الدرَّاك الفعال» (النجاة ص ٢٨٧). وهكذا عرفه الغزالي في المقصد الأسني (ص ١٤٢). وليس من كبير فرق بين التعريفين (أنظر المواقف ص ٢٩٠. ومقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٤١، وأصول الدين للبغدادي ص ١٠٥، والمعتمد لأبي يعلى ص ٩٣ - ٩٤، والفصل لابن حزم ٢/٣٢٩، والمواقف للإيجي ص ٢٩٠).

وهو أيضاً جَواد[1] لأن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لِعِوَض وهو قد فعل ذلك لأنه أفاد الوجود من غير عوض فهو إذاً جواد.

وهُوَ تام[2] لأنا قد بيَّنا أن واجب الوجود بذاته واجِب من كل جهاته وأن التغيُّر عليه مُمتنع فكل ما من شأنه أن يكون له فهو بالفعل حاصل له.

وهو أيضاً فوق التَّمام[3] لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى ﴿قُلْ أيّ شيء أكبر شهادة قُلِ الله﴾[4].

وهو حَقٌّ مَحْض[5] لأنه لما كان واجباً في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلاً للعدم الذي هو البطلان بذاته، فذاته أحق من كل حق والاعتقاد والقول فيه أحق من كل اعتقاد وقول وأصدق وهو المعنى بقوله تعالى ﴿كُلُّ شيء هَالِكٌ إلا وَجْهه﴾[6].

وهو خَيْر[7] محض لأن الشر على ما سيأتي طبيعته عدمية وهو موجود

---

(١) هكذا عرف ابن سينا الجود في «الاشارات والتنبيهات» ٣/٥٥٥. وقد علق عليه الطوسي وأطنب في رده على شرح الرازي على الإشارات. وفي النجاة «لا ينحو غرضاً لذاته» (ص ٢٨٧)، وانظر مقاصد الفلاسفة للغزالي ص ٢٢٤

(٢) أنظر فصل: (إن الواجب تام وليس له حالة منتظرة) من «النجاة» (ص ٢٦٥).
وقد سبق لابن سينا أن عرّف التام بأنه: «هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له والذي ليس له شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له، وذلك إما في كمال الوجود وإما في القوة الانفعالية وإما في الكمية والناقص مقابله» (النجاة ص ٢٥٧).

(٣) ننبه إلى أن قوله: تام وفوق التمام ليست من الأسماء الإلهية التوقيفية.

(٤) سورة الأنعام آية ١٩.

(٥) كذا عند ابن سينا في «النجاة»: «كل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذا أحق من الواجب الوجود...» (ص ٢٦٦).
وفي شرح الرازي على أسماء الله الحسنى يذكر أن «الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم» ويربط بين وجوب الوجود والحق (ص ٢٩٣) وكذا في المطالب العالية (٣/٢٤١). وكذلك فعل الغزالي في المقصد الأسني ص ١٣٧.

(٦) سورة القصص آية ٨٨.

(٧) قال في «النجاة»: «في أن واجب الوجود بذاته خير محض. وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية =

لذاته ومفيض للوجود على غيره.

وإذا ثَبت ذلك فَنَقُول: إنه لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حَصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض بل هو المفيض لكل بهاء وجمال والجمال مَحْبوب لِذاته وكل ما كانت القوة إدراكاً لِلجمال كانت المحبَّةُ أكثر والعِشْق أتم وأكمل فواجب الوجود إذا أدرك ذاته بإدراكه الأقوى الأكمل وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك أكمل الموجودات واجلها بأتم إدراك فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته أكمل أنواع الابتهاج فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذّ وملتذ به وليس لتلك المعاني عندنا أسامي غير هذه التي اطلقناها فمن أنكرها استعمل غيرها(١).

ونقول: إنه حَكيم(٢) لأن الحِكمة معرفة الأشياء كما هي، أما في التصورات فبحدودها وأما في التصديقات فبعِلَلها وهو سبحانه عالم بذاته علماً حقيقياً ويعرف من ذاته غير ذاته فهو يعرف الممكنات بأسبابها.

وقد يعني بالحكمة إيجاد الأفعال على الوجه الأحسن والإحكام هو أن

= الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم، لا عدم الجوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل فهو خير محض» (ص ٢٦٥).

(١) يكرر الرازي هنا ما قاله ابن سينا عن أن واجب الوجود بذاته عاشق ومعشوق، (أنظر النجاة ص ٢٨١)، وذلك بناء على نظريته في الجمال. وفي وصف الله تعالى بذلك نظر، لأن أسماء الله توقيفية. وفي الأسماء ما له دلالة أكبر من العاشق والمعشوق كالودود!.

(٢) فسره الرازي في «لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات» مرة بأنه فعيل بمعنى مُفعِل كأليم بمعنى مؤلم، ومعنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء وهو اتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها... والثاني: أن الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم... والثالث: كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي. (ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥) أما في «المطالب العالية» فيخصص الفصل السادس من الباب التاسع من الجزء الثالث «لإثبات كونه تعالى حكيماً». يفرق فيه بين الحكمة النظرية والحكمة العملية الأولى معرفة حقائق الأشياء والثانية: «عبارة عن الفعل المقضي إلى حصول المنفعة ودفع المضرة...» (٣/٢٧٩ ـ ٢٨٧). قارن مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٠ ـ الحقيقة في نظر الغزالي ٢٢٩.

يُعطي الشيء جميع ما يحتاج إليه في ضرورة وجوده وفي حِفْظ وجوده بحسب الإمكان فإن كان ذلك الإمكان في مادة فبحسب الاستعدادات الذي هو فيها وإن لم يكن في مادة فبحسب إمكان الأمر في نفسه كالعُقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنُقصانات فإن كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف واقعاً في النوع وإن كان في الاشخاص فاختلاف الكمالات في الاشخاص فالكمال المطلق من حيث يكون الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عَدَم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل.

ثم كل ثانٍ فإنه يكون أنقص من الأول فكُل واحد من العقول الفعالة أشرف مما يليه إن ثبت القول بها وهي بأسرها أشرف من الأمور المادية.

ثم السماويات أشرف من الكائنات الفاسدة وهذه الإمكانات أسباب الشرور وواجب الوجود كما أنه أعطى ما يحتاج إليه الشيء في حصوله وبقائه فكذلك أعطى ما فوق الحاجة فهو إذاً حكيم بذاته لذاته حكيم في أفعاله فهو الحكيم المطلق وقد دل القرآن على هذا حيث قال ﴿ربُنا الذِي أعْطى كل شيءٍ خِلْقَه ثُمَّ هَدَى﴾[1] فالهِداية هي الكمالات التي لا يحتاج إليها الشيء في وجوده وبقائه وأيضاً حيث قال ﴿الذي قدَّر فَهَدَى﴾[2] وحيث قال ﴿الذِي خَلَقَني فَهُو يَهدِين﴾[3].

الفصل الثامن
في أن حقيقته سبحانه وتعالى غَير معلُومة للبشر[4]

وعليه براهين: الأول أنا لو عقلنا حقيقة واجب الوجود لعقلنا كل

---

(١) سورة طه آية ٥٠.

(٢) سورة الأعلى آية ٣.

(٣) سورة الشعراء آية ٧٨.

(٤) هذا هو رأي الرازي في كثير من مؤلفاته، إن لم يكن في أكثرها كالتفسير الكبير (١/١١٣) ونهاية العقول والمباحث والمحصل والأربعين، قال في «المحصَّل»: «ذهب ضرار (بن عمرو) من المتكلمين والغزالي من المتأخرين إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء، وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة، حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بدّ وأن نعلم ذاته، وإلا لكان الشيء=

الحقائق مع تمام لوازمها من غير برهان، وكذب التالي يدل على كذب المقدَّم، بيان الشرطية ما ذكرنا من أنه مبدأ للأشياء والعلم بالعِلة يوجب العلم بالمعلول.

البرهان الثاني أن القدْر المعلوم من الباري تعالى عند البشر أمور كلية فإن المعلوم للبَشر ذاتٌ مُقيَّدة بقيود كُلية وذلك لا يقتضي قط الجزئية فإنا إذا عرفنا ذاتاً ثم عرفنا تقيدها بقيد الوجوب ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة بقيد التجرد عن المادة ولواحقها ثم عرفنا تقيد الذات الواجبة المجردة بقيد العالمية والقادرية كان المعلوم ذاتاً واجبة مجرَّدة عالمة قادرة وهذا أمر كلي لأن نفس مفهومه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه وأما هويته الشخصية المعينة فإنها مانعة

= الواحد بالاعتبار الواحد معلوماً مجهولاً، وحجة الفريق الثاني... إلخ» ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ وفي «معالم أصول الدين» يقول: «ليس عند البشر معرفة كنه الله تعالى... وهذا يدل على أن حقيقته المخصوصة غير معلومة» (ص ٧٩). وهذا الرأي هو مذهب الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وضرار بن عَمرُو من المعتزلة وإمام الحرمين والإمام الغزالي وابن ميمون. (راجع الإشارات والتنبيهات ٣/٤٧٧ ـ ٤٧٨، العقيدة النظامية للجويني ص ١٥ ـ ١٦، ومشكاة الأنوار للغزالي بتحقيق الدكتور عفيفي ص ٥٦، المقصد الأسني للغزالي ص ٤٧ وفيهما يقرر أنه لا يعرف الله إلا الله)، والمواقف للإيجي ص ٣١٠ قال: وعليه جمهور المحققين.
أما الرأي الثاني الذي ذهب إليه المتكلمون أو بالأحرى جمهورهم من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية فهو أن حقيقته معلومة باعتبار أن وجود الله عن ماهيته وليس زائداً عليها، وقد جرى الرازي على هذا الرأي في «الاشارة» و«لوامع البيّنات في شرح أسماء الله والصفات» ص ١٠٣ ـ وإن كان قد ذكر فيه أيضاً في تفسير الباطن أنه باطن من حيث أن كنه حقيقته غير معلوم للخلق (ص ٣٣٤).
أما المذهب الثالث فهو أن حقيقة الله تعالى غير معلومة لنا الآن أما علمنا بعد رؤيته تعالى يوم القيامة فهو محل نظر وتردد وهذا المذهب قد نسبه الرازي وبعض المتأخرين إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. قال في «المطالب العالية» ـ بتحقيق الدكتور السقا ـ في الفصل الحادي عشر من الجزء الثاني: «في أنا في هذه الحياة الدنيا هل نعرف ذات الله تعالى من حيث أنها هي: أعني تلك الحقيقة المخصوصة، وبتقدير أن لا نعرفها فهل يمكن حصول تلك المعرفة لأحد من الخلق أو لكلهم أم لا؟ نقول: أما البحث الأول وهو أنا في هذه الحياة الدنيا هل نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فنقول: إن هذه المعرفة غير حاصلة ويدل عليه وجوه... إلخ. ثم قال بعد عرض حجج الطرفين: واعلم أن المباحث في الإلهيات إذا انتهت إلى هذه المضائق فحينئذٍ تدهش العقول وتقف الأفكار وليس بعد ذلك إلا الالتجاء إلى الله تعالى في إفاضة المعارف الحقيقة» (٢/٨٨ ـ ٩٨).

عن وقوع الشركة فيه فإذاً المعلوم عند البشر من الباري سبحانه وتعالى أمور كلية وهويته المانعة عن وقوع الشركة فيه غير معلومة.

فنقول: إن تلك الهوية إما أن تكون هي غير ماهيته أو تكون لازمة لماهيته فإن كان الأول وجب أن لا تكون الماهية معلومة للبشر كما أن هويته غير معلومة وإن كان الثاني فنقول إذا كان لازم الماهية غير معلوم وجب أن لا تكون الماهية معلومة إذ لو كانت الماهية التي هي عِلّة اللازم معلومة لكان اللازم المعلول معلوماً أيضاً.

البرهان الثالث أن الاستقراء دلّ على أنه لا طريق إلى معرفة الأشياء إلا من وجهين:

أحدهما وُجد أن ذلك من النفس مثل عِلْمنا بالألم واللذة والجوع والعطش فإنها أمور حاضرة لنفوسنا حاصلة عندنا فلا جرم نعرفها ونحيط بحقائقها.

وثانيهما التَّشْبيه والتمثيل مثل تعليمنا للعِنّين لذة الجماع مثلاً بأنها لذة تشبه الإلتذاذ بتناول السكر أو غير ذلك وهذا الطريق لا يوصل إلى كنه الحقيقة لأن المختلفين وإن اشتركا في بعض الوجوه فليس القدر المشترك هو تمام حقيقة كل واحد منهما وإلا لما كانا مختلفين فظهر أن التشبيه لا يفيد معرفة المشبَّه إلا من بعض الوجوه وهو جهة عمومه.

وإذا ثبت ذلك فنقول حقيقة وجوب الوجود وما لها من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة لنفوسنا ولا ممكنة الحصول فيها وهي أيضاً لا تشبه شيئاً من الأشياء إلا في صفات سلبية أو إضافية فإذاً لا يمكن الوصول إلى معرفة تلك الحقيقة بل الممكن من معرفته معرفة بعض صفاته السلبية والإضافية فظهر أن تلك الحقيقة غير معلومة للبشر.

البُرهان الرابع قد بيَّنا أن التعقُّل إنما يحصل بارتسام صورة المعلوم في العالم وتلك الصورة يجب أن تكون مساوية في الماهية للمعلوم فلو عرفنا الباري تعالى لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته فتكون ماهيته

مقولة على أشخاص عدة وقد بيَّنا أن ذلك محال.

الفصل التاسع
في تَقسيم أسمائه سبحانه وتعالى

كُلُّ اسم يقع على ذاتٍ فإما أن تكون دلالته الأُولى على تمام تلك الذات أو على ما يكون داخلاً فيها جزءاً منها أو على ما يكون خارجاً عنها فالأول دلالته على الذات بالمطابقة والثاني بالتضمن والثالث بالالتزام[1].

وهذا القسم الثالث أعني الدال على صفة خارجة عن الذات إما أن تكون دلالته على صفة ثُبوتية أو سلبية، فإن كانت دلالته على صفة ثبوتية فإما أن تكون تلك الصفة مجرَّد إضافة أو لا تكون، وإن لم تكن مجرَّد إضافة فإما أن تكون صِفَة ذات إضافة أوْ لا تكون فأقسام الأسماء ستة:

الأول الدالّ على نَفْس الذات.
الثاني الدالّ على جُزْء الذات.
الثالث الدالّ على صِفةٍ سلبية.
الرابع الدالّ على صِفةٍ إضافية.
الخامس الدالّ على صفة حَقيقية مجرَّدة عن الإضافة.
السادِس الدالّ على صفة حقيقية ذات إضافة.

أما الإسم الدال على نفس الذات فذلك مُمكن في حَقِّ واجب الوجود وهُوَ له حقيقة مخصوصة فأمكن أن يكون لها اسم، وأما أنه هل وجد ذلك الاسم أم لا فليس ذلك من صناعة الحكمة[2].

والذي يمكن تحصيله من ذلك هو أن ووضع الإسم للحقيقة بعد تعلقها وإذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم أن يضعوا لها اسماً وكما أنهم

---

(١) سبق أن ذكرنا تعريفات هذه الدلالات في أول المجلد الأول.

(٢) باعتبار أن مصدر معرفة الاسم الإلهي هو الوحي أو بعبارة أخرى: نحن لا نستطيع أن نطلق على الله إسماً مطابقاً لحقيقته، فلا بدّ من أن الله سبحانه هو الذي يسمي نفسه بالأسماء التي نفهمها (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وذلك إنما يتم عن طريق الوحي والنبوة والرسالة.

لا يعلمون من الأول إلا صفاتاً سلبية أو إضافية أو غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الأقسام.

ثم إنه ثبت في المنطق أن الأقوال الشارحة[1] سواء كانت حدوداً أو رسوماً فهي قائمة مقام الأسماء في الدلالة على تلك الحقائق إلا أن القول الشارح يدل على الماهية دَلالة مفصلة والإسم يدلُ دلالةً مُجملة.

وإذا ثبت هذا فنقول حقيقة واجب الوُجود غَير مَعْلومة ولكِن شرح تِلك الحقيقة بالرَّسم لَست أقول بالحدِّ هو أنه واجب الوجود ويريدون بالوجوب المعنى السلبي لا المعنى الثبوتي على ما لخصناه.

وعند هذا التحقيق بَطل تَشنيع من قال أن تلك الحقيقة إذا كانت مجهولة فكيف يُمكن شَرْح المجهول.

ولنرجع إلى مقصودنا الذي فارقناه فنقول: أما الاسم الدالّ على جزء الذات فذلك في حقِّ واجب الوجود ممتنع لما بينا أن ماهيته بريئة من جميع جهات التكثر وأما الاسم الدال على صفة سلبية فذلك حاصل في حق واجب الوجود وكذلك الدالّ على صفة إضافية.

وأما القِسْم الخامس وهو الدالّ على صفة حقيقية مجرَّدة عن الإضافة فقد بَنوا نفي ذلك على نفي الصفات وسبق القول فيه.

وأما القسم السادس وهو الدالّ على صفة حقيقية ذات إضافة فقد قالوا أن ذلك مُنتفٍ[1] عن ذات الله تعالى بناء على نفي الصفات. وزَعموا أن اسم العالِم يدل على تجرُّده عن المادة ولواحقها فتكون دلالته على أمر سلبي.

وعندي أن هذا لا يلائم قولهم العلم بالأشياء صورة منطبعة في ذات العالم مطابقة لتلك الأشياء وإن تلك الصور ليست مجرد إضافة بل هي صفة حقيقية لها إضافة حتى بَنوا على ذلك أن تغير المعلوم لا يوجب تغير الإضافة فقط بل يوجب تغير صفة ذات إضافة.

---

(١) القول الشارح في المنطق هو التعريف أو الحد (المعجم الفلسفي - صليبا ١/٣٠٤).

ثم ها هنا موضع بحث وهو أنه ورد في كلمات المتقدمين أن واجب الوجود له حقيقة لا اسم لها وشرحها أنه واجب الوجود والذي يمكن تحصيله من ذلك هو أن وضع الإسم للحقيقة بعد تعلقها وإذا كانت الحقيقة غير معلومة للبشر استحال منهم أن يضعوا لها اسماً وكما أنهم لا يعلمون من الأول إلا صفاتاً سلبية أو إضافية أو غيرهما كذلك يستحيل منهم وضع الاسم لما يدل على هذه الأقسام.

وأيضاً ذكروا في «قاطيغور ياس» أن العِلْم من باب الكيف بالذات ومن باب الإضافة بالعَرض يعني العلم في ذاته كيفية ولكنه عرضت له إضافة وإذا كان كذلك كان اسم العالم دالاً على صفة حقيقية موصوفة بإضافة مخصوصة فكيف يمكن أن يقال: إنه تعالى ليس له من هذا القسم اسم.

والعَجب أن الشيخ ذكر في «الشفاء» في باب إثبات أنه تعالى عقل وعاقل ومعقول لما بين أن تعقله للأشياء يستدعي حُضور صُوَر الأشياء عنده ثم تلك الصور إما أن تكون قائمة بذاته أو بشيء آخر أو لا في محل. ثم اختار القسم الأول وأبطل القسمين الأخيرين. ثم لما شَرَع في شرْح صفات واجب الوجود زعم أن كونه عالماً وصف سلبي مع أنه ليس بين الفصلين إلا شيء قليل وهذه مناقضة عجيبة.

فالحاصل أن الأقسام الثلاثة من الأسماء وهي التي تدل على الذات وعلى الصفات السلبية وعلى الصفات الإضافية حاصلة بالاتفاق. وأما الدالّ على جُزْء الذات فهو مُنتفٍ بالاتفاق. وأما الدالّ على صفة حقيقية ذات إضافة فهو عندي ثابتٌ خلافاً للمتقدمين. وأما الدالّ على صفة حقيقية عَرِية عن الإضافة فلم تدلّ دلالة على ثبوتها أو نفيها.

---

(١) في الأصل: متنف.

الفصل العاشر
في إشارة خفية إلى شرح بعض أسمائه تعالى

ومنها واجب الوجود بذاته[1] فتارة يعني به كونه مستحقاً للوجود من ذاته وتارة يعني به عدم احتياجه في وجودِهِ إلى غيرِهِ وقد عرفت الفَرْق بين المفهومين.

ومنها أنه تام لأن نوعه له فقط وليس من نوعه شيءٌ خارج عنه.

ومنها أنه واحدفتارةً يعني به كونه تاماً فإن الكثير والزائد لا يُعَدَّان تامَّين وتارة يعني به أن حقيقته له فقط، وتارةً يعني به أنه لا ينقسِم لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة ولا بأجزاء الحدّ وتارة يعني به تعيُّنه وهويته التي بها يمتاز عن غيره، وتارة يراد به أن مرتبته من الوجود وهو الوجوب ليست إلاّ له.

ومنها الغَني وقد قال في «الإشارات»[2] الغني التام هو الذي يكون غير محتاج في ذاته ولا في صفات ذاته سواء كانت إضافية أو غير إضافية إلى شيء غيره.

ومنها المَلِك[3] وقد قال في «الإشارات» الملك الحقّ هو الغَني مطلقاً

---

(١) فسر الرازي «واجب الوجود لذاته» في «شرح أسماء الله الحسنى» بأنه «الحقيقة التي لا تكون قابلة للعدم بوجه من الوجوه» (ص ٣٥٩). أما في المطالب العالية فإنه يفسِّره بأنه «الذي يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ولذاته المخصوصة» (٣/٢٤٧).
وقال أبو حامد في «المقصد الأسني»: «الخاصية الإلهية أنه: الموجود الواجب الوجود بذاته، الذي عنه يوجد كل ما في الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال... قولنا: واجب الوجود عبارة عن استغنائه عن العلة والفاعل وهذا يرجع إلى سلب السلب عنه. وقولنا يوجد عنه كل موجود، يرجع إلى إضافة الأفعال إليه...» (ص ٤٧ ـ ٥٠).
وانظر أيضاً مباحث الواجب في أول الجزء الأول من «المباحث المشرقية».

(٢) سبق أن نقلنا قول ابن سينا فيه. (الإشارات ٣/٥٤٨ ـ ٥٤٩).

(٣) هكذا عرَّفه ابن سينا في الإشارات (٣/٥٥٤)، وزاد في التعريف: «وله ذات كل شيء، لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته».
وقد فسّر الرازي في «لوامع البيّنات شرح أسماء الله والصفات» أن الملك هو: القادر القدرة =

ولا يستغني عنه شيء في شيء فعلى هذا يكون الغني جزءاً من مفهوم الملك لأن الغني هو المستغني عن الغير والملك هو الذي يكون مستغنياً عن الآخر ويكون ما سواه غير مستغن عنه بل يكون محتاجاً إليه.

ومنها الجبَّار[1] والقهَّار[2] فقد فسرهما في خطبة له فقال: «قهار» للعدم بالوجود والتحصيل «جبار» لما بالقوة بالفعل والتكميل.

ولولا أن أمثال هذه المباحث ليست عقلية محضة لطولنا القول فيها وليكن ما ذكرناه كافياً وبالله التوفيق والعصمة من الزلل.

= التامة. (١٨٢ ـ ١٩٤). وقال الغزالي في «المقصد الأسني في شرح معاني أسماء الله الحسنى»: «الملك هو الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج إليه كل موجود. بل لا يستغني عنه شيء في شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في وجوده ولا في بقائه...» (ص ٧٠).

(١) في «شرح أسماء الله الحسنى» للرازي: «الجبار: فيه وجوه، الأول: الجبار العالي الذي لا يُنال، ومنه يقال: نخلة جبارة إذا طالت وعلت وقصرت الأيادي أن تنال أعلاها... الثاني: الجبار بمعنى المصلح للأمور ويقال: جبرت الكسر إذا أصلحته... الثالث: أن يكون الجبار من جبره على كذا أي أكرهه على ما أراد فعلى هذا الجبار في وصف الله تعالى هو الذي أجبر الخلق على ما أراد وحملهم عليه أرادوا أم كرهوا. إلخ» (٢٠٦ ـ ٢٠٨) وهكذا فسره الغزالي بالمعنى الأخير في «المقصد الأسني» ص ٧٨. قارن أيضاً: المطالب العالية للرازي ٣/٢٥٢

(٢) فسر الرازي في «شرح أسماء الله الحسنى» بوجوه: منها أنه قهار للعدم والوجود والتحصيل ومنها أنه يمسك السموات والأفلاك، ومنها أنه يمزج بين العناصر الأربعة المتنافرة بطبعها، ومنها أنه قهر الروح باسكانها في البدن، ومنها أنه يذل الجبابرة والأكاسرة، ومنها أن العقول مقهورة عن الوصول إلى كنه هويته، ومنها أن جميع الخلق مقهورون في مشيئته...» (ص ٢٢٩ ـ ٢٣١).

واكتفى الغزالي بالمعنى الخامس والسابع... (المقصد الأسني ص ٨٦).

الباب الثالث
في أفعاله تعالى وفيه ستة فصول

الفصل الأول
في كيفية صدور الأفعال عنه تعالى

قالوا: لما ثبت أن واجب الوجود واحد لا كَثرة في حقيقته أصلاً وثبت أن الصادر عن البَسيط يجب أن يكون واحداً لزم أن يكون المعلول الأول واحداً ثم بيَّنوا أن ذلك المعلول يجب أن يكون عقلاً محضاً بما ذكرناه في كتاب «العقل» ثم قالوا الصادِر الأول إما أن يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد أو لا يمكن فإن لم يمكن كانَ الصادر عنه أيضاً واحداً والكلام فيه كالكلام في الأول وذلك يوجب أن لا يوجد موجودَان إلا في سلسلة العلية والمعلولية لكن التالي كاذِب فالمقدَّم مثله.

أما كذب التالي فلأنا نجد كثيراً من الأشياء ليس بعضُها عِلة للبعض ولا معلولاً له فإن الأجزاء المفترضة في الجسم الواحد ليس بعضها علة للبعض وإلا لكانت متمايزة بالطبع والماهية فكان يجب أن تكون التقسيمات الممكنة الغير المتناهية حاصِلة بالفعل.

وأيضاً فلأن أكثر الأعراض ليس شيء منها علة للبعض مثل الطعوم والروائح ولا سيما الإضافات فالظاهر أنه لا بدّ من تلك الأشياء تقدُّم ولا تأخُّر لكِنا قد بيَّنا أن الشيء ما لم تكن فيه كثرة لم تصدر عنه كثرة فإذاً في عِلة

المعلولات كثرة فلنفرض أن أول موجود تصدر عنه معلولات كثيرة هو المعلول الأول كما هو المشهور إلى أن نحقق الحال فيه.

فنقول: كثرة المعلول الأول إما أن تكون مستفادة من الباري تعالى فيكون قد صَدَر عن الباري تعالى أكثر من واحد وهو مُحال، أو من ماهيَّة المعلول الأول فإما أن تكون ماهيَّته بَسيطة فيستحيل أن يصدُرَ عنها إلا أثر واحِد وإما أن تكونِ مُرَكَّبة فيَسْتَحيل صُدُورها عن الباري تَعالى، وإما أن يكون له من ذاته شيء ومن الأول شيءٌ فإذا ضُمَّ ماله من ذاتِهِ إلى ماله من عِلّته حصلت هناك كثرة وذلك هو الحقّ فإن سائر الأقسام لما بطل ولم يبق إلا ذلك وَجب أن يكون هو الحق.

ثم إن الماهية لها من ذاتها الإمكان ولها عن علتها الوجود فإذاً لا يمكن أن يصدر عن العقل الأول معلولات كثيرة إلا لأجل اشتماله على هذه الكثرة.

واعلم أنه قد اضطرب في هذا المقام كلامهم فلنذكر كلام الشيخ الرئيس بعبارته.

قال: لا يمكن في العُقول الفعَّالة[1] شَيء من الكَثرة إلا على ما أقوله إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكَثرة ما نعني به عقله لذاته ممكنة الوُجود في حيِّزها وعَقله وُجوب وُجوده من الأول المعْقول بذاته وعقله الأول. وليست الكَثْرة له من الأوّل فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسَبب الأول بل له من الأول وجوبُ وُجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازِمة لوجوب وجوده عن الأول، ونَحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة إضافية ليست في أوَّل وجوده وداخلة في مبدأ قوامه بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه الواحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم أو حال أو صفة أو معلول ويكون أيضاً ذلك واحداً.

---

(١) في «النجاة»: «العقول المفارقة» وهو الصحيح.

ثم يَلْزم عنه بمشاركة ذلك اللازِم شيء فيتبع من هناك كثرة جَلَبها تكيف ذاته فيجب أن يكون مثل هذه الكثـرة هي العلة لإمكان وجـود الكثرة معـاً عن المعلولات الأُوَل. هذا ما ذكره في «الشفاء» و «النجـاة»(١) و «المبدأ والمعـاد» بهذه العبارة. والذي ذكَره في «الإشارَات»(٢) وسائـر كتبه فمعنـاه ذلك وعبـارته قريبة من ذلك وهو موضع بحث طويل وشُكوك كثيرة عظيمة.

ولقد كَانَ من الواجب على أكابر الحكماء أن يزيدوا لهذا الفصل تحقيقاً وإيضاحاً وأن لا يقنعوا بهذا القدر من الكلام في هذا المقام فـإن كلام الشيـخ يُوهم تارةً أنه جعل إمكان تعقل وجوده سبباً لصُدور الكَثرة عنه وتارةً أنـه جعل تعقل العقل لإمكان نفسه وتعقله لـوجودِهِ لغيـره وتعقُّله لمبدئـه أسبابـاً لصُدور الكثرة عنه.

وكان مِنْ حقه أن يصـرح بالحق فـإن هذا المـوضع المهم غيـر محتمل للرَّمْـز والجَمْجمة في الكـلام ويجب علينا أن نقـول على كلا الإحتمالـين مـا يمكن أن يقال فيه إثباتاً وإبطالاً.

أمـا الإحتمال الأول وهـو أن نجعل إمكـان العقـل الأول ووجـوده سببـاً لصدور الكَثرة عنه فقد استقصينا إبطاله في باب العِلة فليرجع إليه والذي نقوله هاهنا هو أن الإمكان لا يخلو إما أن يكون أمراً وجودياً أوْ لا يكون فإن لم يكن استحال أن يكون علة لغيره وإن كان فلا يخلو إما أن يكـون واجباً لـذاته أو لا يكون فإن كان واجباً لذاته كان واجب الوجود أكثر من واحد وأيضاً كان واجب الوجود صفـة لـدمكن الوجـود محتاجـاً إليه وذلـك مُحال، وإن لم يكن واجبـاً لذاته فإن كان ممتنعاً لذاته لم يكن أيضاً علة لوجُود شيء فإن لم يكن لا واجباً ولا ممتنعاً كان ممكناً.

فإما أن يكـون له سَبب أو لا يكـون فإن لم يَكُن لَـهُ سبب كان المُمْكن غنياً عن السَّبب وهو مُحال وإن كان لَـه سبب فسَببه إمـا ماهيـة العقل الأول أو

---

(١) النص السابق هو من كتاب «النجاة» لابن سينا ص ٣١٣.
(٢) أنظر الفصل التاسع والثلاثين من النمط السادس. (٣/٦٤٤ - ٦٥٧).

ذات الباري تعالى فإن كان السبب هو ماهيَّة العقل الأول فلا شكَّ أن إمكان الشيء سَابق على وجوده وكانت الماهية مَوْصُوفَة بصفة موجودة قبل صيرورتها موجودة وهو مُحال وإن كان السبب هو ذات الباري تعالى فحينئذ يكون الباري تعالى عِلة لوجود إمكان العقل الأول ولوجود العقل الأول فيكون قد صدر عنه أكثر من واحد وذلك محال.

واستقصاء الكلام في بيان أن الإمكان أمر عدمي قد مضَى في الكتاب الأول. والكلام في أن الإمكان لا يصلح لأن يكون عِلة قد مَضَى في باب العلة فلنشتغل الآن بإبطال القِسْم الثاني وهو أن يُقال: إن تعقل العقل الأول لإمكان ذاته علة لشيء وتعقله لوجوبه لغيره علة لشيء آخر.

فنقول: إنهم أقاموا البرهان على أن من عقل ذاته لم يكن تعقُّله لذاته لأجل صورة زائدة على ذاته وإلا لزم اجتماع المِثْلين وإذاكانَ كذلك فتعقُّل العَقْل الأول كونه ممكناً يجب أن لا يكون زائداً على ذلك الإمكان وإلا لَزم المحال ولما كَانَ تعقُّل الإمكان هو نفس الإمكان والإمكان غير صالح للعلية فكذلك تعقل الإمكان إلا أن يقولوا الإمكان قَيْد سَلْبي فتعقله وإن كان مغايراً له لكنه لا يجب منه اجتماع المثلين ولكنهم إذا قالوا ذلك فقد تركوا مذهبهم في كون الإمكان أمراً ثبوتياً.

فالإشكال الأول أن يقال: هَبْ أن تعقل الإمكان صورة زائدة على الإمكان لكنا نقول إن تلك التعقُّلات لا بدّ لها من سبب إذ ليست هي واجبة الوجود لِذاتها وسَببها إن كان واجب الوجود وقد صدر عنه ذات العقل الأول وتلك التعقلات أيضاً فقد صدر عنه أكثر من الواحد وإن كان ذلك العقل الأول فإما أن يوجب ذلك بسبب تعقُّل آخر غير سابق فيعود الكلام فيه كالكلام في الأول أولاً بسبب تعقل سابق فقد حكموا بأن صُدور الأشياء عن العقل ليس بسبب عاقليته فيعود الكلام الأول من أن ذلك السبب الإمكان والوجود وقد أبطلناه.

أو يقال: بأن ذات الباري تَعالى أوجب وجود العقل الأول والعقل الأول

أوجب أحد تلك التعقلات فيكون معلول العقل الأول شيئاً واحداً فحينئذٍ لا يكون مصدراً للكثرة.

والإشكال الثاني على أصل هذه المقالة أن نقول الكَثرة التي في المعلول الأول إما أن تكون كثرة في المقومات أو في السُلوب والإضافات والأمور الخارجية فإن كانت[1] الكَثْرة في المقوِّمات وهي صَادرة عن الباري تعالى فقد صَدَر عنه أكثر من الواحد وإن لم تكن الكثرة في المقومات بل في السلوب والإضافات، فمثل هذه الكثرة هل تصلح أن تكون مبدأً لكثرة المعلولات أم لا؟ فإن صَلُحت فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأً لكل الموجودات وإن كانت لا تَصْلُح فكَيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول بسبب ذلك معلولات كثيرة.

والإشكال الثالِث هَبْ أنا ساعدنا على أن الجهات الثلاث من الإمكان والوُجود والوُجوب بالغَيْر أو التعقُّلات الثَلاث تَصْلح لأن تكون مبدأ لموجودات ثلاث: الجسم والنفس والعقل، لكن جسم الفَلَك ليس موجوداً واحداً بل هو عبارة عن الهيولي والصورة الجسمية والصورة الفلكية ثم إن له من كل مَقُولة أعراضاً أو أنواعاً منه فهذه الأمور الكَثيرة إن استندت إلى جهة الإمكان وهي واحدة فقد صَدَر عنها أكثر من الواحد وكذلك في الفلك الثامن كواكب كثيرة جداً فتِلك الكواكب وجِرْم الفلك ونفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته إن استندت إلى هذه الجهات الثلاث فقد استندت إلى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جداً فبطل قولهم الواحد لا يصدُر[2] عنه إلا الواحد.

والإشكال الرابع الجَوْهر عندهم مَقُولٌ على ما تَحته قول الأجناس على الأنواع والعقل مندرج تحته فيكون العقل الأول مندرجاً تحت جنس ويكون انفصاله عن سائر الأنواع بفصل فتكون ماهيته مُركَّبة من الجنس والفصل وهي صادرة عن الباري تعالى فقد صدر عن الباري أكثر من واحد. ولا خلاص

(١) في الأصل «إنكانت».
(٢) في الأصل: يصد.

لهم من هـذا الإلزام إلا أن يقـولـوا الجَـوْهـر ليس مقـولاً على مـا تحتـه قـول الأجناس لكن يكون ذلك تركاً لما هو المشهور من مذهبهم.

والإشكال الخامس العَقل الفعَّال المدبِّر لعالَمِنا هـذا هو مبـدأ كل هـذه الموجودات السفلية مع كثـرتها فقـد صدر عن الـواحد أكثـر من الواحـد. فإن قالوا: الصادِر عنه هو الوجود وهو أمر واحد.

فنقول قد بيَّنـا في باب العلة أنـه يستحيل أن يقـال المعلول هو الـوجود فقط ثم إن جـاز ذلك فلم لا يجـوز أن يقال إن واجب الـوجـود سبب لـوجـود الممكنات بأسـرها على الـوجه الـذي ذكرتُمـوه ويكُون اختِـلاف المـوجـودات بسبب اختلاف الماهيات القابلة له.

فإن قالوا: العَقْل الفعَّال إنما يؤثِّر بمُشَاركة حَركات الأجرام السماوية.

فنقـول: إن مِنْ مَذْهَبكم أن الجِسْم والجِسْمـانيـات لا يمكن أن تكـون أسبـاباً لـوجود شيء بـل هي أسباب لتعيُّن الاستعـدادات المختلفة فـإذا كانت الماهيات لـذواتها لهـا هذه الاستعـدادات المختلفة كـانت تلك الاستعدادات المختلفـة الـلازمـة لتلك المـاهيـات بـالنسبـة إلى فَيْض واجب الـوُجـود كـالاستعدادات المختلفـة الحاصلة للعُنْصـريـات بسَبب اختـلاف الحـركـات السماوية بالنسبة إلى فَيض العقل الفعال.

فهـذه الأبحـاث هي التي تمنعنـا عن قبـول مقـالات الأولين في هـذا الباب.

وبالجملة فإن كانت مقالَتُهم حقة فلقد كان من الواجب أن يَشْرحوا لهـا شـرحاً أزْيـد ويشيـروا إلى بعض مـا يتـوجـه عليهـا من الشكـوك ويحلوه فـإن الشكـوك الواقعـة في هذا البـاب ليست أقل من الشكـوك الواقعـة في الشكـل الأول من كتـاب «إقليدس» مـع أنهم بالغـوا في إيراد الشكـوك المذكـورة فيـه وإيضـاح حلها والتقصِّي عنهـا وإن كان القـوم شاكين في هـذه المقـالـة غيـر جازمين بها فقد كان من الواجب عليهم أن يُصَرِّحوا بالعجـز عن الوقـوف على حقيقة الحق في هذا الباب.

وبالجملة فإنهم إنما وقعوا في هذه الخُرافات بسبب قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. وقد سمعت الأدلة المثبتة لذلك والمبطلة له فاجعل عقلك حاكماً بين الكلامين لتصل إلى الحق إن شاء الله تعالى.

والحقُّ عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على قسمين:

منها ما إمكانه اللازم لماهيته كافٍ في صُدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضاً عن الباري تعالى من غير شرط.

ومنها ما لا يكفي في فَيضانها عن الباري تعالى إمكانها بل لا بدّ من حدوث أُمور قبل حدوثها لتكون الأُمور السالفة مقدِّمة للعلل الفياضة إلى الأُمور اللاحقة وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دَوْرية ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تاماً صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد بل في الإعداد.

الفصل الثاني
في شَرح مذهبهم في تكوّن السموات(١)

ثم إنهم لما فرغوا من تمهيد كيفية استناد الكثرة إلى الشيء الواحد قالوا: قد بانَ لنا في ما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست إذاً موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو المعلول الأول ثم يتلوها عقل وعقل. ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادَّته وصُورته التي هي النفس وعقلاً

---

(١) هي نظرية الفيض أو الصدور التي تعود في جذورها إلى أفلوطين الاسكندري وبها يفسر كيفية صدور الكثرة عن الواحد، أو عن الأول، مبدأ الوجود البسيط من كل وجه. . ومنه انبثق العقل الذي منه أيضاً انبثقت النفس الكلية، التي منها صدرت الموجودات (أنظر تاريخ الفلسفة اليونانية ـ كرم ص ٢٩١ ـ ٢٩٥).
وقد انتقلت إلى الفلاسفة المسلمين، كأمثال الفارابي الذي ذكر نظريته في الفيض في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٣٨ ـ ٤٥). ثم ابن سينا الذي بثها في كتبه كالنجاة (في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية) ص ٣١٠ ـ ٣١٦ وكالإشارات والتنبيهات ٣/٦٤٤ ـ ٦٥٧.

دونه فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النَّفس وبطبعه إمكان الوجود الحاصل له المندرج فيما يعقله من ذاته وجود جِرْمية الفلك الأقصى.

ثم كَذلك الحال في عقل وعقل وفَلك وفلك إلى أن ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارِق مفارِق.

فإنا نَقُول إنْ لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عَقْل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً. فهذا ما ذكره الشيخ وهو بناء على ما سلف وفساد ذلك يتضمن فساد هذا، إلا أن الذي يخص هذا الموضع أن نقول التثليث المذكور في كل واحد من هذه العقول إما أن يكون عِلّة لوُجود المعلولات الثلاثة التي هي العَقْل والنَّفْس والفَلَك وإما أن لا يكون فإن كان علة يلزم أن يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك لا إلى نهاية وذلك باطل يدفَعُه الحس وإن كانت هذه الجهات الثلاث لا تقتضي كيف كانت هذه المعلولات الثلاثة فمن المحتمل أن يكون العقل الأول وإن حصلت فيه الجهات الثلاث لكنه لا يكون مبدأ للموجودات الثلاثة بل يصدر عنه عقل واحد ويصدر عن ذلك العقل الواحد واحد آخر إلى أن يبلغ مراتب كثيرة.

ثم بَعْد ذلك يحصَل العقل الذي يقتضي ما فيه من الكثرة هذه المعلولات الثلاثة وعلى هذا بطل قولهم بأن العقول عَشرة وأن العقل الأول هو محرك الفلك الأقصى فظهر أن جزمهم هاهنا بعدد العقول ليس في موضعه من هذا الوجه. ومن وجه آخر وهو أن الشيخ ذكر في فصل حركات الكواكب من الفن الثاني من «الطبيعيات» فقال إنه لم يتبين إلى الآن أنَّ كُرَة الثوابت

كرة واحدة أو كرات مُنطوٍ بعضها على البعض.

أقول وبتَقديـرأن تكون كـرة الكواكب الثابتة كُـرات مُنطوٍ بعضُهـا على البَعْض كان عَدَد النفوس والعُقُول أكثر لا محالـة فظهـر أن الجزم بـأن العقول عَشْرة جَزْم باطل.

واعلم أنهم قد توقَّفُوا في عدَد العقول من وجْه اخر وهو أن لكل كوكب فلكاً ينقسم إلى عدة من الكرات مثل القمر فإن لـه فلك جوزهـر وفلك مائـل وفلك حامل وفلك تدوير[1].

قالوا: فإن جعلنا لكل واحدة من هذه الأكر محرِّكاً خاصاً فحينئـذٍ يزيـد عـدد العقول على العشـرة ويبلغ إلى الخمسين وإن لم نقل بـذلك بـل جعلنا لفلك القمر محركاً واحداً فحينئذٍ تكون العقول عشرة.

وعندي أنهم كما أخطأوا في الجَزْم في هذا الموضع الذي ذكـرناه فقـد اخطأوا في التوقُّف في هذه المواضع فإن اللائق بأصولهم أن يثبتوا لكل واحدة من تلك الأكر محركاً خاصاً لأن العقل الواحد إما أن يصلح لأن يكون محـركاً لكرات كثيرة على سبيل التعشق والتشوق أو لا يصلح لذلك فإن كان الحق هو الأول فحينئـذ ينْسَدُّ عليهم بـابُ إثبات العقـول لأنه إذا جـاز أن يكون العقـل الواحد عقـلاً لكرات كثيـرة ومبدأ لحـركات كثيـرة جاز أن يكـون عقل جميـع

(١) قال الطوسي في شرحه على «الإشارات والتنبيهات»:
«والمتأخرون المتقنون لأرصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم، يماسّ لمحدّبه مقعّر ما فوقه وبمقعّره محدب ما تحته. وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك جوزهر، يحيط بفلك آخر له يسمى: المائل.
وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه. وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض بفصل عن الممثل أو المائل، يتماس محدّباهما، ومقعّراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض، أوجاً والأقرب حضيضاً.
وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض، وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمّى أبعدهما عن الأرض: ذروة وأقربهما حضيضاً. إلـخ.
(٣/٦١٦ ـ ٦١٧).

الأفلاك عقلاً واحداً وذلك مما ينكرونه وإن لم يجز للعقل الواحد أن يكون عقلاً إلا لكرة واحدة وجب الجزم بأن لكل واحدة من هذه الأكر عقلاً محرِّكاً على حِدَة فبهذا البيان يجب أن يكون لكل كُرَة عقل يخصها. وأما أنه لا بدّ أن يكون لكل كرة نفس تخصها فذلك ظاهر لأن النفس قوة جسمانية ومعلوم أن القوة الحالة في إحدى تلك الكُرات مغايرة للقوة الحالة في الكرة الأخرى لاستحالة حلول الحال الواحد في المحلين.

بل نَزيد وَنَقُول: إنا قد بيَّنا فيما مضى أنه لا بدّ وأن يكون جِرْم الكواكب مستديراً على مَرْكز نفسه وتلك الحركة لا تكون إلا إرادية فإذاً لكل كوكب نفس تخصه وعقل يخصه بالطريق الذي ذكرناه ومعلوم أنه قد بلغت الكواكب الثابتة في الكثرة إلى حيث لا يمكن عدُّها فكذلك العقول والنفوس يجب أن تكون كثرتها على حَسْب كَثرة هذه الكواكب.

الفصل الثالث في تكوُّن الأُسْطقسّات[1]

قال الشيخ[2]: لما استَوْفت الكُرات السماوية عِدَدها لزم بعدها وجود الاسطقسات ولما كانت الأجسام الاسطقسية كائنة فاسِدة فيجب أن تكون مبادؤها[3] القريبة أشياء متغيِّرة وأن لا يكون ما هو عَقْل محض وحده سبباً لوجودها ثم لهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة تختلف بها فاختلاف صورها يعين فيه اختلاف أحوال الأَفلاك وإتفاق مادتها يعين فيه اتفاق أحوال الأفلاك وهو كونها بأسرها مستديرة الحركة.

ثم لا يمكن أن يكون الأَمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الحركة عِلة لوجود المادَّة بل العقل إلا خير بمشاركة الأمر المشترك بين الأفلاك وهو استدارة الحركة علة لوجود المادة وهو أيضاً بمشاركة الأحوال الفلكية المختلفة

---

(١) قارن بالمقالة الرابعة من كتاب الأثار العلوية لأرسطوطاليس ترجمة يحيى بن البطريق ص ١٠١ - ١٣١.

(٢) هذا النص مأخوذ من «النجاة» لابن سينا ص ٣١٦ - ٣١٨ والرازي ينقله على وجه الاختصار.

(٣) في الأصل: مباديها.

علة للصور المختلفة التي في عالمنا هذا والمعنى بهذه المشاركة هو أنَّ العقل الفعال عام الفيض والمادة قابلة لجميع الصور فيستحيل أن توجد صورة معينة دون غيرها إلا أن تكون هناك مخصصات أُخَر مختلفة ومخصِّصات المادة مُعِدّاتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمرٌ ما لأجله تصير مناسَبة المادَّة لشيء بعينه أولى من مناسبتها لشيء آخر ويكون هذا الإعداد مرجِّحاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيُّؤ الأول لتشابهت نِسبتها إلى الضِّدين فما ترجَّح أحدهُما.

اللهمَّ إلا بحال تختلف به المؤثِّرات فيه وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن تختصَّ بالصُّورة المعينة مادة دون مادة إلا لأمر أيضاً يكُون في تِلك المادَّة ولَيس إلا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد إلا مناسَبة كامِلة لِشيء بعينِهِ وهو المستعِدّ له.

وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه فإن السخونة هي بعيدة المناسبة للصورة المائِية وشديدة المناسبة للصورة النارية فإذا أفرط ذلك واشتدت المناسبة له اشتد الاستعداد فصار من حق هذه الصورة النارية أن تفيض ومن حق تلك أن تبطل هذا ما ذكره الشيخ.

وفيه بحث أما قوله: إن العقل الفعال علة لوجود مادة هذا العالم بمشاركة الأمر المشترك بين السماوات وهي استِدارة الحركة.

فَلِسائل أن يطالبهم بالدليل[1] على أن لاستدارة الحَركات الفَلَكية مَدْخلاً في وُجود المادة ولم لا يجوز أن يقال العقل الفعال علة لوجود المادة من غير أن يكون لطبيعة الاستدارة مدخل في ذلك أصلاً وأيضاً تجعل الحركات الفلكية مخصصات ومعدات للمادة ويفسر المُعِدّ بأنه الذي يحدث منه في المستَعِد أمر ما يصير مناسبته لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر.

وهذا الكلام مشكل من وَجْهين الأول: أن الحركات الفلكية إذا كانت

---

(١) في الأصل: الديل.

مُعـدات، والمعد هـو الذي يحـدث منه في المستعـد أمـر كـانت الحـركـات الفلكية موجدة لأمور في المادة وإذا كانت الحركات الفلكية صالحة للموجدية فأي حاجة إلى استناد الحوادث الحادثـة في عالمنـا إلى العقل الفعـال ولِمَ لا يجوز استنادها إلى هذه الحركات؟

وبالجملة فالصُّور الحادِثة في مادَّة عالمِنا هذا لا بدّ وأن تكون لمشاركـة الحركات الفلكية فإن كانت الحركات الفلكية صالحة للمؤثـرية فكيف يمكننـا أن نسند وجود هذه الحوادث إلى شيء آخر فإذا أُسندنا هذه الحوادث إليها لم تكن الحركات الفلكية عِللاً مُعدَّة بل مُوجدة.

والثاني هو أن الحركة التي جعلناها معدة لحدوث صورة مخصوصة من العقـل الفعال إمـا أن تكـون قـديمـة أو حـادثـة فـإن كـانت قـديمـة وَجَب أن يكون الإعداد قديماً فتكُون الصورة المستعدة لها قديمة هـذا خلف وإن كانت تلك الحركة حادثة فحدوثها عن علَّتها لا بدّ وأن يكون بسبب مُعِدّ آخـر وذلك المعد أيضاً يجب أن يكون حادثـاً والكلام في ذلـك المعد كـالكلام في الأول فيتسلسل.

ثم هـذه المُعِدَّات الغَيْـر المتناهيـة إما أن تكـون معاً فتكـون هناك علل ومعلولات غيـر متناهيـة وذلك محـال أو يكون بعضهـا قبـل بعض لا إلى أول وعلى هذا يكون المعد لحصول الجُزْء المعين من الحركة في الفلك هو الجزأ المتقـدِّم من الحركـة فيكُون كـل جُزء متقـدم من الحركـة عِلة معدة لحصـول الجزء المتأخر منها وإذا كان الأمر كذلك جـاز أن يقال إن كـل صورة تحـدث في عالمنا تكون معدة للمادة لحُدوث صُورَة أخرى.

والجـواب عن الأول أنا لا نفسِّـر المعد بـأنه هـو الذي يحـدث منه في المستعد أمر لأجله يترجح قبوله لصفة على قبولـه لصفة أخـرى ولا بأنـه الذي يتـوقف حدوث الشيء على حُـدوث شيء منه في المـادة بل نفسِّـره بالشيء الذي يتوقف حُدوث الشيء على حدوثه.

والجواب عن الثاني أن الصور الحادثة في عالمنا لا يجب انتهاء كـل ما

يحدث منها إلى صورة أخرى إذ ربما تبقى الصورة الواحدة مدة مديدة فلا بدّ من شيء يكون بحيث يجب انتهاء كل جُزء يفرض فيه إلى جُزْء آخر وليس ذلك إلا الحركة السَّرْمدية فلا جرم هي الاسباب المعدة الأولية مثل الماء لا يجب أن تحصل فيه سُخونة فتصعده ولكن الحركة الفلكية تنتهي بالشمس إلى حيث تقابل الماء فتسخنه وتصعده فلولا الحركة الفلكية لما وجب انتهاء البرودة إلى السخونة.

فظهر بما ذكرنا أن السبب الموجِد لصور العناصر هو المفارق أما عندهم فهو العقل الفعال وأما عِندنا فهو واجب الوُجود تعالى ثم كيف ما كان فإن هذا الفيض يكون بمشاركة الأحوال الفلكية ثم يحتمل أن يكون معدات هذه الصور أربعة من الأجسام الفلكية ويحتمل أن يكون أجساماً كثيرة منحصرة في جهات أربع ويحتمل أن يكون جسماً واحداً له نسب مختلفة.

ومما ذُكر في سبب تكون الأسطقسات أن الفلك مستدير على جرم في حشوه فالذي يجاوره يجب أن يصير ناراً بسبب محاكته له والذي يكون في غاية البُعْد عنه يكون في غاية البرد والكثافة فيكون أرضاً وما يلي النار يكون حاراً ولكنه أقل حرارة من النار وقلة الحرارة توجب الرطوبة فالجِسْم الذي يلي النار قليل الحرارة رطب وهو الهواء وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكن أقل كثافة من الأرض وقِلّة الكثافة توجب الرطوبة فالجسم الذي يلي الأرض بارد رطب وهو الماء.

والشيخ زيَّف ذلك من وجهين: أحدهما أن هذا الكلام يقتضي أن يوجد الجسم أولاً خالياً عن الصور الأربع ثم إنه يكتسبها بسبب الحركة والسكون لكنّا قد بيِّنا أن الجسم العنصري يستحيل خلوه عن هذه الصور. وثانيهما أنه لم وجب لبعض تلك المادة إن هبط إلى المركز حتى عرض له البرد ولبعضها إن جاوز الفوق.

فلقائل أن يُجيب عن الأول فيقُول: إنما يلزم خلو هذه الأجسام عن الصور إذا كانت للحركة الفلكية بداية حتى يقال إنه لو كان حصول هذه الصور في هذه الأجسام بسبب الحركة الفلكية لكانت عند ابتداء الحركة

الفلكية خالية عنها وأما إذا قيل أنه لا بداية لهذه الحركة فلا وقت إلا وقد مضى قبل ذلك أوقات غير متناهية فيكون لا وقت إلا وقد مضى قبله من الحركة الفلكية ما يكون مفيداً للنارية فيما يجاورها والأرضية فيما يبعد عنها فلا يلزم مما قالوه خلو الأجسام العنصرية عن هذه الصور في وقت من الأوقات.

وأما الإعتراض الثاني فالجواب عنه أيضاً ظاهر لأن قوله هبط بعض تلك المادة وصعد البعض إنما يلزم إذا كانت تلك المادَّة في بَعْض الأوقات خالية عن هذه الصور العنصرية ونحن بيَّنا أن ذلك غير لازم وإذا كانت صحة هذا الاعتراض متفرعة على صحة الاعتراض الأول كان الجواب عن الأول جواباً عن هذا الأخير.

وأيضاً فبتقدير أن يوجد هذه الأجسام في بعض الأوقات خالية عن الصُوَر كان الكل جسماً واحداً بالطبع متصلاً ولا يكون فيه جزء بالفعل وإذا لم يكن الجزء فيه موجوداً لم يمكن أن يقال فيه أنه لماذا تنزَّل جزء وتصعَّد جزء كما أن الماء الذي في الكوز لما كان ماءً واحداً فلا جرم لا يمكن أن يقال أنه لماذا نزل منه جزء وصعد جزء آخر.

الفصل الرابع في دوام فاعلية الباري تعالى

إنا قد بيَّنا في باب العلة أن واجب الوُجود لذاتِهِ كما أنه واجب الوجود لذاته فهو واجب الوجود من جميع جهاته وإذا كان كذلك وجب أن تَدُوم أفعاله بدوامِهِ. وبيَّنا أيضاً أن سَبْق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل إلى الفاعل. وبيَّنا في باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مَبْدأ زماني وحللنا فيه الشكوك والشُبَه وأيضاً فلو فعل بعدما لم يفعل لكان قاصداً إلى الفعل والتالي محال كما سبق في باب المريدية فالمقدَّم باطل وقالوا: لو كان فاعلاً بعدما لم يكن لكان عالماً بالجزئيات وبطلان التالي يدل على بطلان المقدَّم.

وأيضاً العالم غير ممتنع أن يكون دائم الوجود وما لم يمتنع أن يكون دائم الوجود يكونُ دائمُ الوُجود فالعالم يجب أن يكون دائم الوُجود أما

الصُّغرى فقد مَضى تقرِيرُها وأما الكُبْرى فهي أن الذي لا يمتنع أن يكون موجوداً دائماً لو كان جائزَ العدم لكان إما أن يكون عدمه ممكناًدائماً أوْ لاَ دائماً فإن لم يكن له إمكان العدم دائماً كان ذلك الإمكان محدوداً فإذا تعدى ذلك الحد يجب فيه وجوده ويمتنع عدمه مع أن الأحوال واحدة وهذا مُحال.

فبقي أنه إن كان مُمكن العدم فهو ممكن العَدم دائماً وكل ما كان ممكناً فإنه إذا فرض موجوداً أمكن أن يفرض منه كذب. وأما المحال فلا يفرض البتَّة وكذلك إذا فُرض معدوماً لكن فرض هذا العدم يلزم منه محال.

وبيانه هو أنا نفرض أن أحد طرفي الممكن وهو الوجود الدائم وُجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة[1] دائماً فلا يمتنع أن يقع ذلك الممكن فإن استحال وقوعه لم يكن ذلك ممكناً لكنه يستحيل مع فَرْض وجوده دائماً عدمه دائماً وإلا لكانَ الشيء في زمان غير متناهٍ مَعْدُوماً وموجوداً معاً وهو مُحال. نَعم يمكن فَرْض عدمه بعد وجوده ولكن ذلك العدم غير دائم بل هو عدم متجدد وإذا كان هذا محالاً ففرض ليس بكذب غير محال فالحكم على ما لا يمتنع وجوده دئماً بأنه جائِز العدممُحال فإذاًوجوده واجب وهو المطلوب. فهذا ما قيل في هذا الباب بعد الإحالة على المواضع المذكورة وعُمدة المنكرين لذلك إنكار حوادث لا أول لها وقد مضى القول فيه في باب الزمان فلا نطوِّل القول بِذِكْر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود.

الفصل الخامس في القضاء والقدر[2]

اعلم أن أفعال العباد أُمور ممكنة الوجود والممكن لا يترجَّح وجوده

(١) في نسخة: الصِّفة.

(٢) قارن: الإشارات والتنبيهات ٣/٧٤٢ ـ ٧٤٦، معالم أصول الدين للرازي ص ٨٣ ـ ٩٤، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٨٠ ـ ٢٩٠. والجزء التاسع من «المطالب العالية» المخصص لمسألة القضاء القدر، مجرد مقالات الأشعري ص ٩٠ ـ ١٢٤، التوحيد للماتريدي ص ٣٠٥ ـ ٣١٤، الإرشاد للجويني ص ١٧٣ ـ ٢٢٧، أصول الدين للبغدادي ص ١٣٠ ـ ١٥٢، المعتمد لأبي يعلى ص ١٢٦ ـ ١٤٩، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/٣٣ ـ ٢٠١، المواقف للإيجي ٣١١ ـ ٣٢٣، شفاء العليل لابن القيم شرح جوهرة التوحيد =

على عدمه إلا بسبب وذلك السَّبَب ما لم يَصر موجباً لذلك الفعل استحال أن يصدر منه ذلك الفعل لأنه إن لم يكن صُدور الفعل عن ذلك السبب واجباً فلا يخلو إما أن تكون نسبة ذلك الفعل إلى ذلك السبب كنسبة عدمه إليه أو تكون نسبة الفعل إليه أَرْجح من نسبة عدمه إليه فإن كان الأول لم يترجَّح وجود الفعل وإلا فقد ترجَّح أحد طرفي الممكن على الآخر لا عن سبب وهو محال.

وأما إن كانت نسبة الفعل إلى ذلك السبب أرجح من نسبة عدمه إليه فنقول: إن عدم الفعل كان مساوياً لوُجوده قَبْلَ ذلك وعند تِلك المساواة كان وُقوع العَدَم مُحالاً فالآن حينما صار طرف العَدَم مَرْجوحاً مغلوباً كان بامتناع الوقوع أَوْلى وإذا ثَبت أن طرف العدم عند حضور ذلك ممتنع الوقوع كان طرف الوجود واجب الوقوع عند حضور السبب فثبت أن أفعال العباد متى وُجدت أسبابُها وجب وجودها ومتى فُقدت أسبابُها امتنع وجودها.

فنقول: أسباب أفعال العباد إما أن تكون أفعالاً للعباد أو لا تكون والأول يقتضي التسلسل وهو محال والثاني يقتضي انتهاء أفعالهم إلى واجب الوجود إما بواسطة أو بغير واسطة وانتهاء كل واحد من تلك المتوسطات إلى سببه فإذاً أفعال العباد منتهية في سلسلة الحاجة إلى ذات واجب الوجود.

فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره وأن الانسان مضطَر في اختياره وأنه لَيس في الوُجود إلا الجبر[1].

= (للقاني) ـ للباجوري ص ١٩٧ ـ ٢٢٥ والكتاب القيم للدكتور فاروق أحمد الدسوقي: «القضاء والقدر في الاسلام» (في ثلاثة مجلدات) أحدها لبحث المسألة في القرآن الكريم والسنة النبوية والثاني عند المتكلمين والسلف والثالث عند المتفلسفة ـ وغيرها من كتب العقائد.

(١) في المطالب العالية يجمع الرازي كل الأدلة التي يُتمسك بها في الجبر ـ الذي يصرح به بالاسم ـ فيرى أنها عشرة براهين يمكننا تلخيصها فيما يلي:
١ ـ دليل الترجيح والمرجِّح. وقد ذكره في «المباحث».
٢ ـ أن كل ما سوى الواجب ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر، وأفعال الانسان ممكنة تحتاج إلى مؤثر خارجي، وليس الانسان وإلا لتسلسلت... وهو باطل. =

= ٣ـ اختلاف الناس في أفكارهم وأخلاقهم تبعاً: لاختلاف أنفسهم من حيث الطبيعة والماهية واختلاف أمزجتهم، واختلاف أشكال أعضائهم. وكذلك تبعاً لأسباب خارجية كالإلف والعادة وحب الظهور ومثابرة الفرد على تحصيل العلم تجعله أعلم بالحق من غيره. . . ثم الانسان يفعل الفعل إذا اعتقد أفضلية فعله على تركه، وأيضاً المطلوب لذاته هو السرور واللذة، وأخيراً معنى قدرة الإنسان: أنه يتمتع ببنية سليمة لو انضمت إليها داعية الترك دون أن يكون هناك عائق حصل الترك. فإذا حصل التصور المتأثر بالمؤثرات الداخلية والخارجية والذي لا اختيار للإنسان في اكتسابه بأن شيئاً مفيداً وملذاً، كان هذا التصور الداعية. فإذا انضمت هذه الداعية إلى القدرة ولم يوجد مانع حدث الفعل.

٤ـ علم الله بكل شيء واستحالة أن ينقلب علمه جهلاً فكل ما علمه الله يجب أن يقع.

٥ـ إذا لم يكن الله موجداً لأفعال العباد استحال أن يكون عالماً بها قبل وقوعها. ولكن المعتزلة يقولون إنه عالم بها قبل الوقوع فإذن يجب التسليم بأنه موجد لها.

٦ـ وقوع الشيء في وقت معين في المستقبل ولا وقوعه قضيتان متناقضتان به إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى. فإذا كانت قضية الوقوع صادقة فإما أنه يجب الوقوع فعلاً في الوقت المحدد وعندئذ يلزم الجبر، وإما أن يقال: إنه من الممكن ألا يقع ولكن ذلك باطل لأن الممكن هو الذي لا يلزم من فرض عدم وقوعه محال. . .

٧ـ بما أن العلم يتبع المعلوم وأن الأزلي لا يجوز تعليله بغير الأزلي فلا بدّ من تعليل وجوب الفعل بصفة لله وليست: العلم بل الصفة التي تؤثر في ترجيح أحد طرفي الممكن فليست إلا: الإرادة والقدرة.

٨ـ دليل أول فعل يصدر عن الانسان: سببه مجموع قدرته والداعية وهما من خلق الله تعالى. فإن كان المجموع كافياً في صدور الفعل فالفعل به واجب الوقوع وهو الجبر. . . ولا يجوز أن يكون ممكناً.

٩ـ نقول للمعتزلة: إذا جوزتم كون العبد موجداً فما الأمان من أن يكون محدث المعجزات واحداً من الشياطين والأبالسة؟ وعلى هذا التقدير فإنه يخرج المعجز من أن يدل على الصدق؟ . . . إلخ.

١٠ـ إن كل فاعلين يكون فعل أحدهما أشرف من فعل الثاني كان فاعل الأشرف أشرف من فاعل الفعل الأخس، دليل صحة ذلك الاستقراء، ولا شك أن أشرف المخلوقات الإيمان بالله تعالى، ولو كان هذا واقعاً بتخليق العبد، لزم أن يكون مخلوق العبد أشرف من جميع مخلوقات الله تعالى وذلك يقتضي أن يكون العبد أشرف من الله وهذا باطل بالإجماع (٩/٢١ ـ ٧٥).

ثم يسوق الرازي عشرة أدلة أخرى لإثبات أن قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود (أي الخلق). منها أن فعل العبد ممكن، وأن مقدور العبد مقدور لله تعالى، وعدم إمكان حصول المرادين (التمانع)، وعدم علم العبد بتفاصيل أفعال نفسه، ووجود الغفلة مع الفعل، وأنه لو صحّ منه إيجاد بعض الممكنات لصح منه إيجادها كلها وهو محال، وأن القدرة على الإيجاد هي قدرة على الإعادة، وأنه لو كان موجداً لفعله لكان إما أن يقصد إيجاده فقط أو يقصد إيجاده في الوقت المعين، وأنه لو كانت قدرة العبد مؤثرة، لكان أثرها في حدوث ذلك الفعل إما أن يكون بتركه من محل تلك القدرة، أو لا بتركه من محلها =

فإن قلت: أني أجد من نَفْسي إن شئت أن أفعل أفعل وإن شئت أن لا أفعل لا أفعل فإذاً فعلي وتَرْكِي متعلقان باختياري لا باختيار غيري.

فنقول: هَبْ أنك تَجِدُ من نَفْسك أنك إنْ أردت الفعل فعلت وإن أردت الترك تركت فهل تجد من نفسك أن إرادتك الأشياء موقوفة أيضاً على إرادتك حتى إنك متى أردت الإرادة حصلت ومتى لم تردْها لم تحصل ولا شك أنه ليس الأمر كذلك إذ لو كانت إرادتك الأشياء موقوفة على إرادة أخرى لكانت الإرادة الثانية موقوفة على إرادة ثالثة ويلزَم التسلسل بل حصول الإرادة فيك غير متوقف على إرادتك وحصول الفعل من إرادتك بعد حصول تلك الإرادة الجازمة لا يتوقف أيضاً على إرادتك فلا الإرادة بك ولا ترتُّب الفعل على الإرادة بك بل الكل بقدر.

واعلم أنك متى حقَّقت عَلِمت أن النكتة في مسألة القِدَم والحدوث ومسألة الجبر والقدر شيء واحد وهو أن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال أن يصدر منه الفعل إلا بسبب آخر فهذه المقدِّمة هي العُمْدة في المسألتين. ثم إن فاعلية الباري تعالى لما استحال أن يكون وجوبها بسَبب مُنْفصل وجب أن يكون وُجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل وأما فاعِلية العبد فلَما استحال أن يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته ولعدم دوام فاعليته لا جرم وجَب استنادها إلى ذات الله تعالى وحينئذٍ يكون فِعْل العبد بقضاء الله وقدره.

فإن قيل: فإذا كان الكُلّ بقدره تعالى فما الفائِدة في الأمر والنهي وما السبب للثواب والعقاب؟ وأيضاً إذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل

= وهما باطلان، وأخيراً لو كان فعل العبد يحدث بإيجاد العبد لوجب أن لا يجد إلا ما أراده العبد واللازم باطل فالملزوم باطل. (٩/ ٧٥ ـ ٩٩).

والرازي كما رأينا يستعمل «الجبر» بدلاً من الكسب صراحة. ويقول بأن الإنسان مضطر في صورة مختار ـ (المباحث ولوامع البيّنات والتفسير الكبير والمطالب). ويقول: ليس في الوجود إلا الجبر ـ كما في المباحث ـ ويقول: الحق إما القول بالجبر أو القول بنفي الصانع (كما في المطالب) وقد انتقد الدكتور الزركان أدلة الرازي (أنظر «الرازي» له ص ٥٢٠ ـ ٥٤٦).

الذي اقتضى القضاء وجوده واجباً والفعل الذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعاً. ومعلوم أن القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع فكان يجب أن لا يكون الحيوان قادراً على الفعل والترك لكنا نعلم ببداهة العقل كونه قادراً على الأفعال فبطل ما ذكرتموه.

والجواب أما الأمر والنهي فوقوعهما أيضاً عنَ القضاء والقدر. وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء فإن الأغذية الرديئة كما أنها أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب.

وأما حَديث القُدْرة فوجوب الفعل لا يمنع كونه مقدوراً لأن وجوب الفعل معلول وجوب القدرة والمعلول لا يُنافي العلة بل الفعل متى كان وجوبه لا لأجل القدرة فحينئذٍ يستحيل أن يكون مقدوراً بالقدرة.

والذي يَدلّ على صحة ما ذكرنا أن أصحاب هذا القول يقولون إنه يجب على الله تعالى إعطاء الثواب والعوض في الآخرة. والإخلال بالواجب يَدُلُّ إما على الجهل أو على الحاجة وهما مُحالان على الله تعالى والمؤدِّي إلى المحال مُحال فيسْتحيل من الله تعالى عقلاً أن لا يُعطي الثَّواب والعوض.

فإذا استحال منه عدم الإعطاء لَزم وُجود الإعطاء فإذاً صُدور الفعل عنه واجب مع أنه مقدُور له فَعُلِم أن كون الفعل واجِباً لتفسير الذي ذكرنا لا يُنافي كونه مقدوراً.

الفصل السادس
في كيفية دُخول الشر في القضاء الإلهي[1]

وقبل الخوض فيه لا بدّ من تقديم مقدمتين:

(١) قارن فصل «في العناية ودخول الشر في القضاء الإلهي» في «النجاة» لابن سينا ٣٢٠ ـ ٣٢٦، والإشارات والتنبيهات ٣/٧٤١... والرازي يتابع الفلاسفة في اعتبار الشر «طبيعة عدمية». إلا أنه في «الملخص» و «شرح الإشارات» ينتقد مبدأ «الخير وجود والشر عدم» بأن هذا المبدأ ليس أكثر من مقدمة مشهورة لا برهان عليها ويضيف إلى ذلك أن الشر قد يكون =

المقدِّمة الأولى الأمور التي يقال لها إنها شَر إما أن تكون أموراً عدمية أو أموراً وجودية فإن كانت أموراً عدمية فهي على أقسام ثلاثة لأنها إما أن تكون عدماً لأمور ضَرورية للشيء في وجوده مثل عدم الحياة وإما أن تكون عدماً لأمور نافعة قريبة من الضرورة، وإن لم تكن ضرورية مثل العمى وإما أن تكون عدماً لا للأمر الضروري ولا للنافع بل للأمر الذي يكون كالفضل مثل عَدَم العِلم بالفلسفة والهندسة. وأما الأمور الوجودية التي يقال إنها شرور فهي كالحرارة المفرقة لاتصال العضو.

واعلم أن الشَرّ بالذات هو عَدَم ضَروريات الشيء وَعَدم منافِعِهِ مثل عَدَم الحياة وعَدم البصر فإن المَوْت والعَمى لا حقيقة لهما إلا أنهما عَدَم الحياة وعَدَم البصَر وهُما من حيثُ هما كذلك شرَّان فإذاً ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بحسبه شرَّيْن. وأما عدم الفضائل المستغنى عنها مثل عدم العلم بالفلسفة فظاهر أن ذلك ليس بشَرٍّ وأما الأمور الوجودية فإنها ليست شروراً بالذات بل بالعَرض من حيث أنها تتضمن عدم أمور ضرورية أو نافعة.

ويدلُّ عليه أنا لا نجد شيئاً من الأفعال التي يُقال لها شَر إلا وهو كمال بالنسبة إلى الفاعل له وأما شَرِّيته فقد كانت بالقياس إلى شيء آخر فالظُّلْم مثلاً يصدر عن قوة ظلامة للغَلبة وهي القوة الغضبية، والغلبة هي كمالها وفائدة خِلْقتها فهذا الفعل بالقياس إليها خير لأنها إن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شرٌّ لها، وإنما هو شر للمظلوم لفوات المال عنه والنفس الناطقة التي كمالُها الاستيلاء على هذه القوة فعند فوت القوة الغضبية تفوت النفس ذلك الاستيلاء فلا جرم كان شراً لها وكذلك النار إذا أُحرقت فإن الإحراق كمال لها لكنها شر بالقياس إلى من زالت سلامته بسببها وكذلك القتل وهو استعمال الآلة القطاعة في قطع رَقبة الانسان فإن كون الانسان قوياً على استعمال الآلة ليس شراً له بل هو خَيْر وكذلك كون الآلة قطاعة خير لها وكَذلك كَوْن الرَّقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات ولكنه، أعني القتل، شَرٌّ من حيث أنه يتضمن

= وجودياً وقد يكون عدمياً. . . (فخر الدين الرازي ـ الدكتور الزركان ص ٥٨٣). ويحق لنا أن نسأل ماذا يقول هؤلاء المتفلسفة في «إبليس»؟.

زوال الحياة فثبت بما ذكرناه أن الأُمور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض.

المقدِّمةالثانية أن الأشياء إما أن تكون مادِّية أو لا تكون فإن لم تكن مادية لم يكن فيها ما بالقوة فلا يكون فيها شرٌ أصلاً وإن كانت مادِّية كانت في معرض الشِّر وعُروض الشَّر لَها إما أن يكون في ابتداء تكونها أو بعد تكونها أما الأول فهو أن تكوُّن المادة التي يتكوَّن منها إنسان أو فَرَس يعرض لها من الأسباب ما يجعلها رديئة المزاج رَديئة الشكل والخِلْقة. فرداءة مِزاج ذلك الشخص ورَداءة خِلْقته لَيس لأن الفاعِل خرم[1] بل لأن المنفعل لم يَقْبل.

وأما الثاني وهو أن يعرض الشر للشيء بطروءٍ طارىء[2] عليه بعد تكونه فذلك الطارىء إما شيء يمنع المكمِّل من الكمال مثل تراكم السُّحُب وإظلال الجبال الشاهقة إذا صارت مانعة من تأثير الشمس في النبات وإما شيء مُفْسد مضاد مثل البَرد الذي يَصل إلى النبات فيُفْسد بسبب ذلك استعدادهُ للنُشوء والنُمو. وإذا عرفت ذلك فلنَشْرع في المقْصُود ونقول قَدْ بيَّنا أن الشرَّ بالحقيقة إما عدم ضَروريات الشَّيء أو عدم منافِعِهِ.

فنقول الموجود إما أن يكون خيراً من كل الوجوه أو شراً من كل الوجوه أو خيراً من وجه وشراً من وجه وهذا الأخير على ثلاثة أقسام فإنه إما أن يكون خيرُهُ غالباً على شره أو يكون شره غالباً على خيره أو يتساوى شره وخيره فهذه أقسام خمسة. أما الذي يكونِ خيراً من كل الوجوه فهو الموجود وأما الذي يكون كذلك لذاته فهو الله تعالى.

وأما الذي يكون لغيره فهو العُقول والأَفلاك لأن هذه الأُمور ما فاتها شيء من ضروريات ذواتها ولا من كمالاتها.

وأما الذي يكُونُ كُلَّه شراً أو الغالب عليه الشر أو المتساوي فهو غير موجود لأن كلامنا في الشرَّ بمعنى عدم الضروريات والمنافع لا بمعنى عدم

---

(١) هكذا في الأصل ولعلها: خَرَم.

(٢) في الأصل: بطرو طار.

الكمالات الزائدة وإذ عَنينا بالشرّ ذلك فلا شك أن الشّر مَغْلوب والخير غالِب لأن الأمراض وإن كثرت إلا أن الصِّحة أكثر منها والحَرق والغَرَق والخَسْف وإن كانت قد تكثر إلا أن السلامة منها أكثر.

وأما الذي يكون خيرهُ غالباً على شره فالأولى فيه أن يكون موجوداً لِوجهين:

الأول أنه إن لم يُوجَد فلا بُدَّ وأن يفُوت الخير الغالب وفَوات الخَير الغالب شَر غالب فإذاً في عدمه يكون الشَّر أغْلَب من الخير وفي وُجودِهِ يكُون الخير أغلب من الشَّر فيكون وجود هذا القسم أوْلى مثالُهُ أن النار في وُجودها منافع كثيرة وأيضاً مفاسِد كثيرة مِثْل إحراق الحيوانات ولكنَّا إذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها ولو لم توجد لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها أكثر من مصالح وجودها فلا جرم وجب إيجادها وخلقها.

الثاني وهو أن الذي يكون خيره ممزوجاً بالشَّر ليس إلا الأُمور التي تحت كُرة القمر ولا شك أنها معلولات العلل العالية فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم عللهاالموجبة لها وهي خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض فإذاً لا بُدَّ من وجود هذا القسم.

فإن قيل: فلم لم يخلق الخالق هذه الأشياء عَرِية عن كل الشرور؟

فنقول: لأنه لو خلقها كذلك لكانَ هذا هُوَ القسم الأول الذي يكون خيراً محضاً وذلك مما قد فُرغ عنه.

وقد بَقِي في العَقْل قسم آخر وهو الذي يكون خَيره غالباً على شَرِّه وقَدْ بيَّنا أن الأَولى بهذا القسم أن يكون موجوداً.

وهذا الجواب لا يُغني لأن لِقائل أن يقول: إن جَميع هذه الخَيْرات والشرور إنما توجد باختيار الله تعالى وإرادته مِثْل الاحتراق الحاصِلُ عُقيب النار ليس مُوجِباً عن النار بل الله اختار خَلْقه عقيب مماسة النار. وإذا كان

حصول الاحتراق عقيب مماسة النار باختيار الله تعالى وإرادته فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيراً وإن لا يختار خلقه عندما يكون شراً؟ ولا خلاص من هذه المطالبة إلا ببيان كونه تعالى فاعلاً بالذات لا بالقَصْد والإختيار فيرجع حاصل الكلام في هذه المسألة إلى مسألة القِدَم والحدوث.

الباب الرابع
في النبوات وتوابعها

وفيه فَصْل واحِد في أنه لا بُدَّ من النَّبي[1]

إن من المعلوم أن الانسان يفارِق سائر الحيوانات بأنه لا تحسن معيشته لو انفرد وحده بل لا بدّ وأن يكون معه أناس آخرون لِيُعين كل واحد منهم صاحبه على بعض مهماته مثلاً ذلك يخبز لهذا وهذا يطحن لذلك وآخر يزرع لهما حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً فلهذا السبب صَارَ الإنسان مَدنياً بالطبع حتى إن البَدَويِّين الغير المتمدنين لا تُشبه أخلاقهم أخلاق الناس الكاملين.

---

(١) قارن بما جاء في «النجاة» ص ٣٣٨ ـ ٣٤٠، ورسالة اثبات النبوات لابن سينا ضمن مجموعة، والتوحيد للماتريدي ص ١٧٦ ـ ١٩٢، والإرشاد للجويني ص ٢٥٧، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ١٢١ ـ ١٢٥، أصول الدين للبغدادي ص ١٥٤ المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الحنبلي ص ١٥٣ ـ ١٥٤، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١/ ١٣٩، المواقف ٣٤٢، شرح الباجوري على جوهرة التوحيد للقاني ص ٢٧٠٩ ـ ٢٧٢.

والرازي يُعنون هذا الفصل بقوله «لا بدّ من النبي» مما يشير إلى أنه يرى «ضرورة النبوة» بينما نجد أن المتكلمين يستعملون لفظه: «جواز النبوات» كما يقول الجويني. ويقول الغزالي في الإقتصاء: «ندّعي أن بعثة الأنبياء جائز وليس بمُحال ولا واجب، وقالت المعتزلة إنه واجب» (ص ١٢١)، وكذلك فإن البغدادي يقول: (جواز بعثة الرسل وتكليف العباد) ويقول الإيجي: «إمكان البعثة»... وعلى هذا كان المتكلمون...

والمسألة ترجع إلى مسائل أخرى وهي: رعاية الأصلح، واللطف، وأن الله فاعل مختار، وليس موجباً. ومحلها من كتب العقائد والكلام معروفة...

ملاحظة ثانية على هذا الفصل من «المباحث» أن الرازي يكاد ينقل حرفياً ما قاله ابن سينا في «النجاة» وفي «الشفاء» ـ الإلهيات ـ ٢/ ٤٤١ ـ ٤٤٢).

فإذا كان كذلك فالأشخاص الانسانية لا بدَّ لها من اجتماع ولا بدَّ أن تجري بينهم معاملات ولا بدّ فيها من شرائط لئلا يَظْلم بعضُهم بعضاً ولا بدّ لتلك الشرائط من واضع يضعها ومقرر يقررها وذلك الواضع لا بدّ وأن يكون بحيث يشافه الناس ويرشدهم إلى الشريعة فيكون ذلك الشارع لا محال إنساناً. وهو لا بُدَّ وأن يكون مخصوصاً بِمُعْجزات وخوارق عادات لَيَنْقادَ له الناس.

وَخَواص[1] النبي كما ذكرنا ثلاث:

أحدها في قوَّته العاقلة وهو أن يكون كثير المقدِّمات سَريع الانتقال منها إلى المطالب من غير غَلط وخطأ يقع له فيها.

وثانيها في قُوَّته المتخيلة وهو أن يرى في حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلامَ الله ويكون مخبراً عن المغيبات الكائنة والماضية والتي ستكون.

وثالثها أن تكون نفسُهُ متصرفة في مادَّة هذا العالم فيقلب العصا ثُعباناً والماء دماً يُبْرِىء[2] الأكمة والأبرص إلى غير ذلك من المعجزات.

فإذا عرفت أنه لا بُدَّ من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم[3]،

(١) خواصّ النبي التي ذكرها، نعود لنقول: إنها ليست خواص النبي بصفته نبياً وكفى، فالنبي إنما يكون نبياً بالوحي، والاصطفاء، قال تعالى (الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس) وقال عزَّ وجلَّ ﴿أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة﴾، وإذا صح أن الأنبياء يُعدّون «إعداداً» خاصاً، ويصطفون إصطفاء معيناً، لا يعلمه غير الله سبحانه فإن هذا الإعداد غير كافٍ فلا بدّ له من «إمداد» بالوحي والكلام والمعجزات... ويتأكد هذا حين يكون النبي رسولاً. وإذا اعتبرنا أن النبي «فعيل» من نبأ بمعنى «مفعول». فهو مُنبأ من قبل الله تعالى... وهذه أخص خواصه.

(٢) في الأصل: ويبرئي.

(٣) سبقت الإشارة إلى أن المعجزة لا تكون بسبب تصرف نفس النبي بقدر ما تكون من الله عزَّ وجلَّ خرقاً للعادة. وقد ذكر علماء أصول الدين للمعجزة لها شروطاً سبعة:
١ ـ أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه.
٢ ـ أن يكون خارقاً للعادة.
٣ ـ أن يتعذر معارضته.
=

فنقول إن العناية الإلهية لما لم تهمل المنافع الجزئية مثل تَقْعير الأَخْمص[1] وإنبات الشَّعْر على الأهداب والحاجبين فكيف تُهمل وُجُود هذا الشخص الذي هو سَبب نظام العالم؟ فهذا ما نقوله في إثبات النبوة.

وأما أن النَّبي كيف ينبغي أن يشتغل بدَعْوة الخلق وكيف ينبغي أن يُبَيِّنَ الشرائع؟ فذلك يتعلق بالسياسات.

وأما بيان تَأْثير العِبادات والطاعات في تزكية النفوس وتَفْصيل القول فيه فذلك مما يتعلَّق بعِلْم الأخلاق.

ولَوْ أَخَّر الله تعالى في الأَجل لجمعنا في هذين العلمين كلاماً محرراً وضممناه إلى هذا الكتاب.

وأما الآن فلما وفّقنا الله تعالى لجمع هذه المسائل الطبيعية والإلهية على هذا الترتيب والتهذيب الذي لم يَسْبقنا إليه أَحَد فلنختم الكتاب حامِدين لله تعالى ومُصلّين على نبيه محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

آمين آمين آمين

= ٤ ـ أن يكون ظاهراً على يد مدَّعي النبوة.
٥ ـ أن يكون موافقاً للدعوى.
٦ ـ ألا يكون ما ادَّعاه واظهره مكذباً له.
٧ ـ أن لا يكون متقدماً على الدعوى بل مقارناً لها...
(أنظر المواقف ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠، شرح الباجوري على جوهرة التوحيد للقاني ٢٩٧ ـ ٣٠٣).
ولا بدَّ من التنبيه إلى أن القرآن يستعمل لفظ «آية» وهي أبلغ في الدلالة على المطلوب من قولنا «معجزة». والمسألة تحتاج إلى دراسة الفروق بين منهج القرآن في تقرير الآيات ومنهج الأصوليين من المتكلمين.

(١) الأخمص: باطن القدم، وما رقَّ من أسفلها وتجافى عن الأرض، وقيل الأخمص: خصر القدم... (لسان العرب ٢/١٢٦٦).

فهرس مصادر التعليقات والحواشي

١ ـ الآثارالعلوية ـ أرسطوطاليس بتحقيق كازيمير بترايتس ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٦٧

٢ ـ أبجد العلوم ـ صديق حسن القنوجي ـ دار الكتب العلمية ـ بدون تاريخ .

٣ ـ أثولوجيا ـ أرسططاليس (ضمن كتاب أفلوطين عند العرب) للدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ ١٩٧٧ .

٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ للآمدي المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة بدون تاريخ .

٥ ـ الأحكام في أصول الأحكام ـ لابن حزم الأندلسي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ١٩٧٨

٦ ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي ـ دار الآثار ـ بيروت بدون تاريخ .

٧ ـ الأخلاق (النيقوماخية) لأرسطو ـ بتحقيق بدوي ـ الكويت ـ ١٩٧٩

٨ ـ الإدراك الحسي عند ابن سينا ـ د. محمد عثمان نجاتي ـ دار الشروق ـ بيروت ـ ١٩٨١

٩ ـ أرسطو عند العرب ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ ١٩٧٨ .

١٠ ـ أرسطو المعلم الأول ـ د. ماجد فخري ـ المكتبة الأهلية ـ بيروت ـ ١٩٧٧

١١ ـ الإرشاد ـ للجويني ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ ١٩٨٥ .

١٢ ـ أسس المنطق المنصوري ومشكلاته ـ د. محمد علي أبوريّان ود. علي

عبد المعطي محمد، دار النهضة ـ بيروت ـ ١٩٧٦
١٣ ـ إسهام علماء المسلمين في الرياضيات ـ د. علي عبد الله الدفاع ـ مؤسسة الرسالة.
١٤ ـ الإشارات والتنبيهات ـ بشرح الطوسي ـ لابن سينا (تحقيق الدكتور سليمان دنيا) دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٨
١٥ ـ أصول الدين ـ عبد القاهر التميمي البغدادي مصورة عن طبعة استانبول ـ ١٩٢٨ ـ بيروت.
١٦ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ـ بتحقيق محمد البغدادي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٦
١٧ ـ الأعلام ـ للزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.
١٨ ـ أعلام الفلسفة العربية ـ اليازجي وكرم ـ دار المكشوف ـ بيروت ـ ١٩٦٨
١٩ ـ أعلام الفيزياء في الإسلام ـ د. علي عبد الله الدفاع ود. جلال شوقي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨٤
٢٠ ـ أعلام النبوة ـ الماوردي بتحقيق محمد البغدادي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٧
٢١ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ـ أبو حامد الغزالي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٣
٢٢ ـ إلجام العوام عن علم الكلام ـ أبو حامد الغزالي ـ تحقيق محمد البغدادي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٥
٢٣ ـ الله والإنسان والعالم في الفكر الإسلامي ـ د. محمد جلال شرف ـ دار المعرفة الجامعية ـ ١٩٨٤
٢٤ ـ البداية والنهاية لابن كثير.
٢٥ ـ البيروني (ضمن سلسلة أعلام العرب) ـ محمد جمال الفندي وإمام إبراهيم أحمد ـ دار الكاتب العربي ـ القاهرة ـ ١٩٦٨
٢٦ ـ تاريخ آداب اللغة العربية ـ جرجي زيدان ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

٢٧ ـ تاريخ التراث العربي ـ محمد فؤاد سزكين ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٧٧.
٢٨ ـ تاريخ العلوم عند العرب ـ الجر وصعيبي وغالب ـ مؤسسة الكتاب المدرسي ـ ١٩٧٠
٢٩ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ د. ماجد فخري ـ الدار المتحدة للنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٩.
٣٠ ـ تاريخ الفلسفة العربية ـ د. جميل صليبا ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ٨١٩٧٣
٣١ ـ تاريخ الفلسفة العربية ـ حنا الفاخوري ود. خليل الجر ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ١٩٨٢.
٣٢ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ـ القاهرة ـ ١٩٥٨.
٣٣ ـ التبصير في الدين ـ الإسفراييني ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ١٩٨٣.
٣٤ ـ تذكرة الحفاظ للإمام الذهبى ـ دار إحياء التراث العربي ـ بدون تاريخ.
٣٥ ـ تذكرة داود الأنطاكي ـ مطبعة محمد علي صبيح ـ بدون تاريخ.
٣٦ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ دار القلم ـ بيروت ـ ١٩٨٠
٣٧ ـ التعريفات الجرجاني ـ بتحقيق إبراهيم الأبياري ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٥.
٣٨ ـ تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين لابن حزم ضمن رسائل ابن حزم الجزء الرابع ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ ١٩٨٣.
٣٩ ـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ـ للرازي ـ طبعة عبد الرحمن محمد بمصر ـ بدون تاريخ.
٤٠ ـ تفسير ما بعد الطبيعة (لأرسطو) ابن رشد، نشرة موريس بويج ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٨٦.
٤١ ـ التفسير والمفسرون محمد حسين الذهبي ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ ١٩٧٦
٤٢ ـ تقدير المسافات عند المسلمين ـ أحمد بك الحسيني ـ دار البصائر.

٤٣ ـ التقريب لحد المنطق لابن حزم ـ رسائل ابن حزم ـ الجزء الرابع ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ـ ١٩٨٣

٤٤ ـ التقرير والتحبير ـ شرح التيسير ـ ابن أمير حاج ـ دار الكتب العلمية مصورة عن طبعة بولاق ـ ١٣١٦ هـ.

٤٥ ـ تلخيص المقولات ـ لأرسطو ـ ابن رشد تحقيق د. محمود قاسم ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٨٠

٤٦ ـ تلخيص منطق أرسطو لابن رشد ـ بتحقيق جيرارجهامي ـ المكتبة الشرقية ـ بيروت ـ ١٩٨٢

٤٧ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ـ تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ـ ١٩٤٩

٤٨ ـ تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر ـ كمال الدين الفارسي ـ تحقيق مصطفى حجازي ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٨٤

٤٩ ـ تهافت التهافت لابن رشد ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ ١٩٦٤

٥٠ ـ تهافت الفلاسفة بتحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٧.

٥١ ـ تهافت الفلاسفة بتحقيق موريس بويج ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٨٢

٥٢ ـ التوحيد للماتريدي ـ دار المشرق (بتحقيق فتح الله خليف) ـ بيروت ـ ١٩٨٢

٥٣ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ـ د. محمد البهي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٧٢.

٥٤ ـ الحدود في الأصول ـ أبو الوليد الباجي ـ مؤسسة الزعبي ـ بيروت ـ ١٩٧٣.

٥٥ ـ الحقيقة في نظر الغزالي ـ سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ ١٩٨٠.

٥٦ ـ حياة الحيوان للدميري ـ مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ ١٩٥٦.

٥٧ ـ خريف الفكر اليوناني ـ عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٤٣.

٥٨ ـ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ـ تحقيق محمد رشاد سالم ـ القاهرة ـ ١٩٧١
٥٩ ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ـ د. يحيى هويدي ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٧٩
٦٠ ـ ربيع الفكر اليوناني ـ عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٤٣
٦١ ـ الرد على المنطقيين لابن تيمية ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
٦٢ ـ رسالة التوحيد ـ محمد عبده ـ ضمن الأعمال الكاملة له ـ بتحقيق د. محمد عمارة.
٦٣ ـ رسالة الحدود ـ جابر بن حيان ـ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.
٦٤ ـ رسالة الحدود ـ ابن سينا ـ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.
٦٥ ـ رسالة الحدود والرسوم للكندي ـ ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.
٦٦ ـ الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم ـ د. حسام الألوسي ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ـ ١٩٨٠.
٦٧ ـ الشامل في أصول الدين للجويني ـ تحقيق النشار، ومختار ـ منشأة المعارف بالإسكندرية ـ ١٩٦٩.
٦٨ ـ شذرات الذهب لابن العماد ـ دار الآفاق الجديدة ـ بدون تاريخ.
٦٩ ـ شرح أسماء الله الحسنى (لواقع البينات) للرازي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٤.
٧٠ ـ شرح أم البراهين للسنوسي بحاشية الدسوقي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
٧١ ـ شرح الباجوري على جوهره التوحيد للقاني ـ بيروت ـ ١٩٧٢.
٧٢ ـ الشفاء لابن سينا الإلهيات ـ الجزء الأول بتحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد والثاني بتحقيق محمد يوسف موسى ـ القاهرة ـ ١٩٦٠.
٧٣ ـ الشفاء لابن سينا السماع الطبيعي ـ تحقيق سعيد زايد ـ الهيئة المصرية العامة ـ القاهرة ـ ١٩٨٣.

٧٤ ـ الشفاء لابن سنيا النفس ـ تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٧٥
٧٥ ـ الشفاء لابن سينا أصول الهندسة ـ تحقيق عبد الحميد صبره ـ عبد الحميد مظهر ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٧٦
٧٦ ـ الشفاء لابن سينا علم الهيئة ـ تحقيق محمد رضا مدور وإمام إبراهيم محمد ـ الهيئة المصرية العامة ـ ١٩٨٠
٧٧ ـ طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل تحقيق فؤاد سيد ـ مؤسة الرسالة ـ ١٩٨٥
٧٨ ـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ـ بتحقيق الحافظ عبد العليم خان ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ١٩٨٧
٧٩ ـ طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت .
٨٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ـ دار المعرفة ـ بدون تاريخ .
٨١ ـ طبقات المفسرين للسيوطي ـ دارالكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٣
٨٢ ـ طبقات المفسرين للداودي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ٨١٩٨٣
٨٣ ـ ظهر الإسلام ـ أحمد أمين ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٥٥
٨٤ ـ العقائد النسفية (ضمن مجموع أمهات المتون) ـ دار الفكر ـ بيروت؟ .
٨٥ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٨١ .
٨٦ ـ عيون الحكمة لابن سينا (ضمن مجلة التراث العربي) ـ دمشق ـ ١٩٨١ .
٨٧ ـ فخر الدين الرازي ـ د. فتح الله خليف ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٩
٨٨ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ـ د. محمد صالح الزركان ـ دار الفكر ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
٨٩ ـ فردوس الحكمة لعلي بن رين الطبري ـ برلين ـ ١٩٢٨
٩٠ ـ الفرق بين الفرق ـ أبو منصور عبد القاهر البغدادي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٧٨ .

٩١ ـ الفرق بين الفرق للبغدادي ـ بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ دار المعرفة ـ بدون تاريخ.
٩٢ ـ الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى).
٩٣ ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ عبد الجبار الهمذاني ـ دار المطبوعات الجامعية ـ الإسكندرية ـ ١٩٧٢
٩٤ ـ الفروق ـ للقرافي ـ دار المعرفة بدون تاريخ.
٩٥ ـ الفوز الأصفر لمسكويه ـ بيروت ـ ١٣١٩ هـ.
٩٦ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ـ بتحقيق د. محمد نصر وعبد الرحمن عميرة ـ دار الجيل ـ ١٩٨٥.
٩٧ ـ الفكر الأخلاقي العربي ـ د. ماجد فخري ـ الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ١٩٧٨
٩٨ ـ الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ـ د. محمد عاطف العراقي ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٧١
٩٩ ـ الفلسفة اليونانية ـ ألبير ريفو ـ ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى ـ دار العروبة ـ القاهرة؟.
١٠٠ ـ الفهرست لابن النديم ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
١٠١ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ـ لمحب الله بن عبد الشكور ـ بهامش المستصفى.
١٠٢ ـ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ـ ضمن مجموعة الرسائل ـ القسم الثالث ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٦.
١٠٣ ـ في علم الكلام ـ أحمد محمود صبحي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٥
١٠٤ ـ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه د. إبراهيم مدكور ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٧٦
١٠٥ ـ القاموس المحيط للفيروز آبادي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

١٠٦ ـ القضاء والقدر في الإسلام ـ د. فاروق أحمد الدسوقي ـ المكتب الإسلامي ـ ١٩٨٦
١٠٧ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ حاجي خليفة ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٨٢
١٠٨ ـ الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ـ ضمن فلسفة ابن رشد ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٨٢
١٠٩ ـ الكليات لأبي البقاء الكفوي بتحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري ـ دمشق ـ ١٩٨١
١١٠ ـ لسان العرب لابن منظور، مصورة عن دار المعارف ـ جروس برس لبنان ـ بدون تاريخ.
١١١ ـ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت ـ ١٩٧١
١١٢ ـ لوامع الأنوار للسفاريني ـ المكتب الإسلامي ـ ١٩٨٥
١١٣ ـ المباحثات لابن سينا (ضمن كتاب الدكتور بدوي «أرسطو عند العرب»).
١١٤ ـ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب).
١١٥ ـ متن ايساغوجي (ضمن مجموعة أمهات المقون) دار الفكر ـ بيروت؟.
١١٦ ـ المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ؟.
١١٧ ـ مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك ـ تحقيق دانيال جيحارية ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٨٧
١١٨ ـ مجلة التراث العربي (في الذكرى الألفية لابن سينا) ـ دمشق ـ ١٩٨١
١١٩ ـ مجلة عالم الفكر (الكويتية) ـ المجلد الثامن العدد الثاني ـ ١٩٧٧
١٢٠ ـ محصل أفكار المتقدمّين والمتأخرين لفخر الدين الرازي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٤

١٢١ ـ محيط المحيط ـ البستاني ـ مكتبة لبنان.
١٢٢ ـ مدخل إلى المنطق الصوري ـ محمد مهران ـ دار الثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٧٥.
١٢٣ ـ مذاهب الإسلاميين (الجزء الأول) ـ عبد الرحمن بدوي ـ دار العلم للملايين ـ ١٩٧١
١٢٤ ـ مذاهب فلاسفة المشرق ـ د. محمد عاطف العراقي ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٧٥
١٢٥ ـ مرآة الجنان ـ اليافعي مصورة عن حيدر آباد سنة ١٣٣٩ هـ ـ بيروت؟.
١٢٦ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي ـ دار الأندلس ـ ١٩٦٦
١٢٧ ـ المستصفى من علم الأصول للغزالي ـ دار صادر بدون تاريخ (مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢).
١٢٨ ـ مشكلات الزمان والمكان ـ ج. سمارت ـ لندن ـ ١٩٦٤ (بالإنكليزية).
١٢٩ ـ المصباح المنير للفيومي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت؟.
١٣٠ ـ المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم ـ بغداد ـ ١٩٨٤
١٣١ ـ المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازي بتحقيق الدكتور أحمد حجازي الشقا ـ دار الكتاب العربي ـ ١٩٨٧.
١٣٢ ـ معارج القدس ومدارج معرفة النفس للغزالي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ١٩٨١
١٣٣ ـ معارج الوصول لابن تيمية ـ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى.
١٣٤ ـ معالم أصول الدين للإمام الرازي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٤
١٣٥ ـ المعتزلة ـ زهدي جار الله ـ القاهرة ـ ١٩٤٧.
١٣٦ ـ المعتمد في الأدوية المفردة ـ ابن رسول التركماني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٩٧٥

١٣٧ ـ المعتمد في أصول الدين ـ أبو يعلى الحنبلي ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٧٤.
١٣٨ ـ معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
١٣٩ ـ معجم البلدان ـ ياقوت الحموي ـ دار صادر ـ بدون تاريخ.
١٤٠ ـ المعجم التقني والنقدي للفلسفة ـ اندريه لالاند ـ P.U.F. ـ ١٩٨٣
١٤١ ـ المعجم العربي الحديث ـ لاروس ـ د. خليل الجر ـ بيروت ـ ١٩٧٢
١٤٢ ـ معجم الفلاسفة ـ جورج طرابيشي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٧
١٤٣ ـ المعجم الفلسفي ـ د. جميل صليبا ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ١٩٧١
١٤٤ ـ المعجم الفلسفي ـ مجمع اللغة العربية ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ١٩٧٩
١٤٥ ـ معجم المؤلفين ـ عمر رضا كحالة ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ.
١٤٦ ـ المعجم الوسيط ـ معجم اللغة العربية.
١٤٧ ـ معيار العلم الغزالي ـ تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ ١٩٦٩
١٤٨ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زاده ـ دارالكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٥
١٤٩ ـ مفتاح العلوم الخوارزمي ـ (فرد الدكتور قسم الحدود منه وضمنه كتابه المصطلح الفلسفي).
١٥٠ ـ مقاصد الفلاسفة للغزالي ـ بتحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ بدون تاريخ.
١٥١ ـ مقالات الإسلاميين للأشعري (بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٥٠
١٥٢ ـ مقالات الإسلاميين للأشعري ـ (بتحقيق ريتر) ـ دار النشر فرانز شتاينر ـ ٨١٩٨٠

١٥٣ ـ المقدمة ـ ابن خلدون ـ دار الكتاب اللبناني ـ ١٩٨٢ .
١٥٤ ـ مقدمة قواطع الأدلة للسمعاني (ضمن مجلة معهد المخطوطات العربية) ـ حزيران ١٩٨٢
١٥٥ ـ المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزالي ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ١٩٨٢
١٥٦ ـ الملل والنحل للشهرستاني (بتحقيق سيدكيلاني) ـ دار المعرفة ـ ١٩٨٤
١٥٧ ـ مناظرات فخر الدين الرازي فيما وراء النهر ـ تحقيق د. فتح الله خليف ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ٨١٩٦
١٥٨ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ د. علي سامي النشار ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ١٩٧٨ .
١٥٩ ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا ـ منشورات عويدات ـ ١٩٨١
١٦٠ ـ منطق أرسطو ـ عبد الرحمن بدوي ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ ١٩٨٠
١٦١ ـ المنطق الصوري والرياضي ـ د. عبد الرحمن بدوي ـ الكويت ـ ١٩٧٧ .
١٦٢ ـ المنقذ من الضلال ـ أبو حامد الغزالي ـ بتحقيق جميل صليبا وكامل عياد ـ ١٩٥٦ .
١٦٣ ـ المنية والأمل في الملل والنحل للمرتضى ـ دار الفكر ـ ١٩٧٩ .
١٦٤ ـ المواقف في علم الكلام للإيجي ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ بدون تاريخ .
١٦٥ ـ موسوعة الإسلام المختصرة ـ جب وكرامرز ـ طبعة لايدن ـ ١٩٧٤ ـ (بالإنكليزية) .
١٦٦ ـ موسوعة الفلسفة ـ عبد الرحمن بدوي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨٤ .

١٦٧ ـ الموسوعة الفلسفية روزنتال ويودين ترجمة سمير كرم ـ دار الطليعة ـ ١٩٨٤
١٦٨ ـ الموسوعة الفلسفية العربية ـ أشرف على تحريرها د. معن زيادة ـ معهد الإنماء العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٦
١٦٩ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري ـ عبد الرشيد الصادق ـ القاهرة ـ ١٩٦٣
١٧٠ ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ـ مصطفى صبري ـ المكتبة الإسلامية ـ ١٩٥٠
١٧١ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ـ دار المعرفة ـ ١٩٦٣
١٧٢ ـ ميزان العمل ـ للغزالي ضمن (الفكر الأخلاقي العربي).
١٧٣ ـ النجاة لابن سينا ـ بتحقيق د. ماجد فخري ـ دار الآفاق الجيدة ـ بيروت ـ ١٩٨٥.
١٧٤ ـ النجوم الزاهرة لابن تغري بردى ـ دار الكتب المصرية.
١٧٥ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي ـ علي سامي النشار ـ دار المعارف ـ ١٩٧٨
١٧٦ ـ النفس والروح للرازي (ضمن الفكر الأخلاقي العربي).
١٧٧ ـ نهاية السول (شرح منهاج الوصول للبيضاوي) ـ الإسنوي ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ ١٩٨٢.
١٧٨ ـ هدية العارفين في أسماء الكتب والمؤلفين ـ إسماعيل البغدادي ـ مع كشف الظنون.
١٧٩ ـ الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي ـ دمشق ـ ١٩٥٦
١٨٠ ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٤٨
١٨١ ـ في النفس لأرسطاليس ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ دار القلم ـ بيروت ـ وكالة المطبوعات الكويت ـ؟.
١٨٢ ـ اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر ـ عبد الوهاب الشعراني ـ القاهرة ـ ١٩٥٩.
١٨٣ ـ الطبيعة لأرسطو ترجمة إسحق بن جنين وشروح أخرى ـ بتحقيق

عبد الرحمن بدوي ـ القاهرة ـ ١٩٦٤.
١٨٤ ـ شرح السماع الطبيعي لابن باجة ـ تحقيق ماجد فخري ـ دار النهار ـ بيروت ـ ١٩٧٣
١٨٥ ـ شروحات السماع الطبيعي لابن باجه الأندلسي ـ تحقيق معن زيادة ـ دار الكندي ـ بيروت ـ ١٩٧٨
١٨٦ ـ مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي ـ بتحقيق أبو العلا عفيفي ـ الهيئةالمصرية العامة ـ القاهرة ـ ١٩٦٤
١٨٧ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ـ أبو نصر الفارابي ـ بتحقيق د. ألبير نادر ـ دار المشرق ـ ١٩٨٠
١٨٨ ـ فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ـ د. حسام الآلوسي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٨٥.
١٨٩ ـ المرجع في تاريخ العلوم عند العرب ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا ـ مكتبة السائح ـ طرابلس ـ لبنان.
١٩٠ ـ مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

فهرس مواضيع كتاب «المباحث المشرقية» - المجلد الثاني

ـ الباب الثالث ـ

- الباب الثاني -

- الباب الثالث -

تمّ فهرس المجلّد الثاني من كتاب الرازي
«المباحث المشرقية».